ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 130 JULIO-SEPTIEMBRE 1959 VOL. 33

SUMARIO

Págs.

CAPMANY, JOSÉ, PBRO., *San Cipriano de Cartago, maestro y pastor en la persecución* ... 275

TORNOS, ANDRÉS M., *La fecha del hambre de Jerusalén, aludida por Act 11,28-30* ... 303

ESCANCIANO, E., *Un grave problema de derecho misional* ... 317

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

RIUDOR, IGNACIO, *A propósito del libro del teólogo protestante Roger Mehl sobre el catolicismo romano* ... 335

AREITIO FÉLIX DE, *La Biblia vasca de Olabide* ... 347

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: RAHNER, H., *María y la Iglesia.*—MASSI, P., *Magisterio infallibile del Papa nella Teologia di Giovanni da Torquemada.*—TORQUEMADA, J. DE, *Symbolum pro informatione manichaeorum.*—CASTRILLO, T., *Jesucristo Salvador.*—CASADO, O., *Mariologia Clásica Española.* I.—SOCIÉTÉ CANADIENNE D'ÉTUDES MARIALES, *La Royauté de l'Immaculée.*—DIEPEN, H., *Aux origines de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie.*—CASCANTE, J. M.ª, *Doctrina Mariana de S. Ildefonso de Toledo.*—ORTIZ DE URBINA, I., *Patrologia syriaca.*—LEVIE, J., *La Biblie parole humaine et message de Dieu.*—*L'Evangile de Jean. Études et Problèmes.*—SOUBIGOU, L., *Prêchons et méditons les épîtres de Saint-Paul.*—DÍAZ, R., *De les terres bíbliques.*—RAMÍREZ, S., *La Filosofía de Ortega y Gasset. ¿Un Orteguismo Católico?.*—MARTINS, M., *Vida e obra de Frei Joâo Claro.*—IGLESIAS, E., *Los cuarenta primeros años de la Iglesia.*—BOSCHI, A., *Digiuno Eucharistico e Messe pomeridiane,* 3.ª ed. *Attualita della vita religiosa.*—SÁNCHEZ ALISEDA, C., *Pastoral de urgencia.*—HUOT, D., *Bonorum temporalium apud religiosos administratio ordinaria et extraordinaria.*—VEREECKE, L., *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vazquez, S. I.*—FAZZARI, G., *L'esercizio della giurisdizione ecclesiastica in Italia.*—BAUR, J., *Klaine Liturgik der heiligen Messe.*—BRASÓ, G., *Liturgia y Espiritualidad.*—*Archivum Bibliographicum Carmelitarum.*—ASPURZ, L. DE, *Historia de María.*—GILLY DE COLLÈRES, R., *La Virgen habla al corazón. Apariciones y Mensajes.*—CARROUGES, M., *Carlos de Foucauld explorador místico.*—CRUZ DE LA CRUZ, *El Santo Pilar de España.*—BRAVO, B., *Angustia y gozo en el hombre.*—MARTÍN SÁNCHEZ, B., *Hermosura de la Castidad.*—TREVIÑO, J., *La dirección espiritual de la mujer.*—SCHNEIDER, O., *Él ordenó en mí el amor.*—ROMERO P., *Enciende su luz.*—CARDOSO, J., *¡Esos protestantes!*—ESCOBER, A., *S. Ignacio de Loyola.*—HERNÁNDEZ, CH., *Teología.* I. *Credo.*—PR. DE SALVATIERRA, *Las grandes figuras Capuchinas.* — BERTRAB, H. VON, *Un humanista moderno (G. Méndez Plancarte).*—ARMBRUSTER, L., *Objekt und Transzendenz bei Jaspers.*—VERDÚN, DR., *El peligro psíquico.*—BERTINI, G., *Bibliografía del P. Miguel Batllori.*—IPARRAGUIRRE, I., *Orientaciones bibliográficas sobre S. Ignacio.*—ODDO, G., ... *Y volvieron al redil.*—MESEGUER, D., *El Corazón de Jesús y su guardia de honor.*—RONSIN, F., *Despertadores de almas.*—LAZZERI, L., *Formación del hombre* ... 353

CRONICA

El Congreso Católico Internacional de Ciencias Bíblicas (Lovaina-Bruselas 1958), por *Sebastián Bartina, S. I.* ... 383

LIBROS RECIBIDOS ... 405

DEPOSITO LEGAL: M. 1434-1958

Talleres Gráficos JURA.—San Lorenzo 11.—Madrid

San Cipriano de Cartago, maestro y pastor en la persecución

El día 14 de septiembre del 258 *sub Valeriano et Galieno imperatoribus regnante vero Domino nostro Jesu Christo* —como advierten solemnemente las actas del martirio—, fué cumplida la sentencia de muerte dictada el día anterior por el procónsul, con estas palabras: *Thascium Cyprianum gladio animadverti placet.* A ellas el mártir había contestado con otra expresión, breve pero profunda: *Deo gratias* [1].

Se han cumplido, por consiguiente, diecisiete siglos. El mártir desde aquel día goza de la bienaventuranza del cielo. La Iglesia sigue perseguida en la tierra, aunque por otros hombres e ideas. Esta sería ya razón para recordar al Obispo Mártir de Cartago, en su 17 centenario, con su docencia y ejemplaridad de martirio.

Pero hay más. La muerte de Cipriano es una auténtica culminación de toda su vida de cristiano y de obispo. Vida, anhelos, doctrina y muerte tienen en Cipriano una profunda unidad, como ha advertido certeramente Bardy [2]. Ello da a su testimonio de Padre de la Iglesia, una sobresaliente sinceridad, una cordial vivacidad, un ágil sentido exhortatorio y la regla segura para interpretarlo. Se entiende plenamente a Cipriano, cuando se penetra en su alma, su misticismo, su celo apostólico, su situación concreta cara a la persecución, sus ansias de inmolación martirial. Estas son las características que valieron a sus escritos, ser tan estimados de la posteridad, especialmente en el Africa cristiana [3], a pesar de no contener profundas consideraciones teoló-

---

[1] CSEL 3, III, CXIII, 8-10.

[2] «La mort de Cyprien est digne de sa vie. Depuis sa conversion, toutes ses pensées avaient été orientées vers cette mort et l'avaient preparée. Nous pouvons suivre, grâce à ses livres et lettres, toute la carrière episcopal de Cyprien: elle est dominée par le desir du ciel et par l'aceptation du martyre. C'est là ce qui en fait l'admirable unité» (*La vie spirituel d'après les Pères des trois premiers siècles,* p. 300).

[3] CEILLIER en su documentada *Histoire général des auteurs sacrés et ecclésiastiques,* recogió ya los elogios referidos a San Cipriano por los Santos Padres posteriores (2.ª ed. vol. 2.º, París, 1865, pp. 257-386). MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne,* vol. 2.º París 1902, pp. 359 ss.,

gicas; más aún, a pesar de haber errado la única vez en que, pensando cumplir un deber ineludible, se metió a teólogo en serio. Nos referimos a la controversia sobre la validez del bautismo administrado por los herejes o cismáticos.

En el florecer de los estudios patrísticos de nuestro siglo, San Cipriano ha sido estudiado en muchos aspectos. Así, d'Alés trazó una sistemática teología de nuestro santo, aunque la redujo a los esquemas nuestros, con lo cual las afirmaciones llenas de vida, de nuestro santo no se presentan con la brillantez con que se ofrecen en sus propios contextos [4]. Estimables son también en gran manera los estudios de Koch [5]. Su vida en concreto, ha sido estudiada especialmente por Monceaux [6] y el ambiente de su época por muchos, destacando Leclercq y Ehrhard [7]. Su figura de Obispo, maestro y pastor, con las principales incidencias de su vida se encuentran elocuentemente descritas en Freppel [8] y en el interior de su alma ardorosa han intentado escudriñar Chêne, Colombo y Rosati-Mecati [9]. Como obras auxiliares para la exegesis ciprianea tenemos las de Bayard, Watson, Leonard, Le Prevost, Ball, De Ghellinck, Poukens, etc. [10]. El tema Iglesia, al que nues-

---

desarrolla el mismo tema con síntesis y maestría, y trata de la influencia concreta con admirable detalle filológico KOCH, H., en sus artículos *La sopravivenza di Cipriano nell'antica litteratura cristiana,* publicados en «Ricerche religiose» 6 (1930) 304-316; 492-501; 7 (1931) 122-132; 313-355; 8 (1932) 6-17; 317-337; 505-523; 9 (1933) 502-522.

[4] *La théologie de Saint Cyprien,* Paris 1922.

[5] *Cyprianische Untersuchungen,* «Arbeiten zur Kirchengeschichte», Bonn 1926.

[6] *Saint Cyprien, Evêque de Carthage,* «Les Saints», Paris 1914.

[7] LECLERCQ, H., *L'Afrique chrétienne,* Paris 1904; EHRHARD, *Die Kirche des Märtyrer* (versión italiana, Florencia 1946).

[8] *Saint Cyprien et l'Eglise d'Afrique au III siècle,* Paris 1890.

[9] CHENE, J., *L'âme de Saint Cyprien:* «Revue Apologetique» 38 (1924) 653-665; 39 (1925) 592-611; 41 (1926) 387-406. COLOMBO, C., *San Cipriano di Cartagine: l'uomo e lo scrittore:* «Didaskaleion» 6 (1928) 1-80. ROSATI, N. y MECATI, A., *Nel palazzo dell'anima di S. Cipriano martire,* Siena 1938.

[10] BAYARD, L., *Le latin de Saint Cyprien,* Paris 1902. WATSON, E. W., *The Style and Language of St. Cyprian,* «Studia Biblica et Ecclesiactica» 4, Oxford 1896. LEONARD F., *Sancti Thascii Caecilii Cypriani libri Ad Donatum, De mortalitate, Ad Demetrianum, De bono patientiae. Edition classique avec une introduction, des notes grammaticales, un commentaire philologique et un appendice critique,* Namur 1887. LA PREVOST, M., *Etude philologique et littéraire sur Saint Cyprien,* Paris 1889. BALL, sister M. T., *Nature and the vocabulary of nature in the works of saint Cyprian,* Washington 1946. DE GHELLINCK J., BACKER E. DE, POUKENS, J., LABACQZ, G., *Pour l'historie du mot «sacramentum», I. Les anténicéens,* «Spicilegium Sacrum Lovaniense» 3. Louvain-Paris 1924. POUKENS, J. B., *Sacramentum dans les oeuvres de Saint Cyprien:* «Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes» 2 (1912) 275-289.

tro santo dedicó un preciosísimo libro, ha sido estudiado a fondo, considerando la doctrina sobre el primado del Obispo de Roma, por Zapelena, que ha dado en la interpretación exacta, refutando eficazmente a Poschmann, Benson y Koch [11]. La apologética por Melardi y Pellegrino [12], la penitencia y la confirmación por Galtier y Poschmann [13], los sacramentos en general por Navickas y Nicotra[14], la Eucaristía por Idiartegaray [15], la virginidad por Keenan y Vizmanos [16], la gracia por Barbalato [17], la pastoral por Jatulis [18], el martirio por Hummel [19], la espiritualidad, sobre la imagen-idea central de *Miles Christi* con su doble lucha en la persecución y en la paz por Capmany [20]. Al margen y completando estas obras fundamentales en los aspectos indicados, una multitud de artículos y estudios de toda índole han rendido a Cipriano el tributo de veneración y recuerdo de los investigadores de la antigüedad cristiana [21]. Es difícil, por consiguiente, decir algo nuevo sobre San Cipriano. Nos limitaremos a insistir en el contexto general de su vida y obras: la persecución. Ello ayudará a comprender todo lo res-

---

[11] ZAPELENA, T., *De Ecclesia Christi*, 4.° ed. Roma 1946, 306-337.

[12] MELARDI, A., *San Cipriano di Cartagine. Contributo all'apologetica latina del III secolo*, Potenza 1901. PELLEGRINO, M., *Studi su l'antica apologetica*, Roma 1947.

[13] GALTIER, P., *L'Eglise et la remission des péchés aux premiers siècles*, Paris 1932, y *De poenitentia*, Roma 1950. ID., *La consignation à Carthage et à Rome:* «Recherches des sciences religieuses» 2 (1911) 350 ss., *La consignation dans les Eglises d'Occident:* «Revue d'Histoire ecclésiastique» 13 (1912) 257-301, *Onction et confirmation:* «Revue d'Histoire ecclésiastique» 13 (1912) 466-476. POSCHMANN, *Paenitentia secunda. Die Kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn 1940.

[14] NAVICKAS, J. C., *The Doctrine of St. Cyprian on the Sacraments*, Würzburg 1924. NICOTRA, G., *Dottrina di Cipriano sull'efficacia dei Sacramenti:* «Scuola Cattolica» (1940) 496-504 y *Alcune osservazioni sulla dottrina sacramentaria di Cipriano:* «Scuola Cattolica» (1940) 583-587.

[15] *La doctrine eucharistique de Saint Cyprien*, Tesis doctoral inédita presentada a la P. Universidad Gregoriana de Roma en 1948.

[16] KEENAN, A. E., *Thascii Caecilii Cypriani De Habitu Virginum. A Commentary, with an Introduction and Translation*, Washington D. C. 1932. VIZMANOS, F. DE B., *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid 1949.

[17] *La dottrina della grazia in S. Cipriano.* Tesis doctoral inédita, presentada a la P. Universidad Gregoriana en 1944.

[18] *De Sancto Cypriano animarum pastore.* Tesis doctoral presentada a la Universidad Gregoriana de Roma en 1948 (inédita).

[19] *The Concept of Martyrdom According to St. Cyprian of Carthage*, Washington 1946.

[20] *«Miles Christi» en la espiritualidad de San Cipriano:* «Colectanea San Paciano» 1, Barcelona 1956.

[21] Una extensa bibliografía, puesta al día, se encuentra en la obra de J. QUASTEN, *Patrology*, vol. 2.°, Utrecht Antwerp 1953, pp. 340-382; traducción francesa con la bibliografía más reciente, *Iniciation aux Pères de l'Eglise*, vol. 2.°, Paris 1956, pp. 403-452.

tante de la docencia ciprianea. Además, también este hecho doloroso pero providencial, tiene un sentido teológico que San Cipriano buscó, vivió y explicó en sus escritos.

De la persecución de Decio a la de Valeriano

La actividad literaria de San Cipriano no comienza exactamente con la persecución. Es preciso, pues, que digamos algo de los escritos anteriores al 250. El primero es el opúsculo o carta a Donato, verdaderas confesiones de Cipriano neófito, en las cuales encontramos dos elementos que luego se insertarán en la teología de la persecución: el contraste entre la vida pagana idolátrica y la cristiana (contraste que estalla violento en la persecución) y la fuerza de la gracia sobrenatural, que será la base de la fortaleza cristiana del mártir. Viene luego el *Quod idola dii non sunt* —discutido en su autenticidad— simples apuntes personales sobre la necedad de la idolatría, aspecto negativo del deber de servir al verdadero Dios, aun a costa de los tormentos y la muerte.

Ya Obispo, sobre el modelo del *De velandis virginibus* de su maestro Tertuliano, escribe el *De habitu virginum,* en el cual tiene presente dos veces la idea de la persecución [22], y el compendio de testimonios escriturísticos a Quirino, que consta de tres libros de gran valor en muchos aspectos, y que demuestran el frecuente y recto uso que nuestro santo hacía de la Sagrada Escritura, fuente principal de todos sus escritos. En el primero considera la reprobación de los judíos que arranca de su abandono del verdadero Dios; en el segundo desarrolla con maravillosa síntesis, el misterio de Cristo, haciendo amplias referencias a la cruz y a la unión del Redentor con nosotros; en el tercero —escrito posteriormente y sin aquella visión unitaria de los dos primeros— encontramos algunas tesis que luego serán la base de la teología de la persecución [23]. Las cuatro primeras cartas —de este período seguramente— no aportan directamente nada a nuestro tema [24].

---

[22] Cap. 6.º (192, 7-11) y cap. 21 (202, 16-18). Citamos página y líneas de la edición de Hartel en el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* 3.

[23] Caps. 6.º, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 21, 37, 39, 49, 57, 59, 80, 106 y 117.

[24] Citamos las cartas según la numeración del *Corpus,* distinta de la de la Patrología de Migne. Para facilitar la confrontación de citas recordamos la correspondencia entre las dos numeraciones, citando en primer lugar el número de Hartel y luego el de Migne: 1-66, 2-61, 3-65, 4-62, 5-4, 6-81, 7-36, 8-2, 9-3, 10-8, 11-7, 12-37, 13-6, 14-5, 15-10, 16-9, 17-11, 18-12, 19-13, 20-14, 21-20, 22-21, 23-16, 24-18, 25-19, 26-17, 27-22, 28-25, 29-24, 30-31, 31-26, 32-32, 33-27, 34-28, 35-29, 36-30, 37-15, 38-33, 39-34, 40-35, 41-38, 42-39,

Llevaba Cipriano poco más de un año de episcopado cuando, en 250, Decio decretó su calculadísima persecución, destinada a provocar la apostasía en masa más que la muerte de los cristianos [25]. Fué la primera persecución que afectó a todos los cristianos, que debían ser buscados por la autoridad local si no se presentaban espontáneamente a ofrecer el sacrificio a los dioses del Imperio. San Cipriano toma el partido de la huída, que en su caso concreto juzga ser explícita voluntad de Dios manifestada por una revelación, y desde su refugio comienza una intensa actividad epistolar que primeramente gira alrededor de la persecución, y posteriormente trata del problema de la reconciliación de los apóstatas y de los derechos de los confesores a dar la paz a aquéllos. Más adelante, cuando la disciplina de su iglesia diocesana y de Roma se resiente a consecuencia de los problemas planteados por la persecución y se originan pequeños cismas, pasa a tratar de la unidad de la Iglesia y de la legitimidad de sí mismo como Obispo de Cartago, y de Cornelio como Papa de Roma. Por el nexo existente entre estas varias cuestiones, el ambiente de persecución las envuelve todas. La más completa reflexión teológica es sin duda la carta 11; pero también las dirigidas a los confesores para animarles, felicitarles (cartas 6, 10, 13, 15 y 9) o amonestarles paternamente (cartas 28, 37, 46 y 54), las que notifican promociones de los confesores a los grados del clero (cartas 38, 39 y 40), las que escribe a su clero dando instrucciones en aquellas circunstancias (cartas 5, 7, 12, 14, 16, 17, 18, 19, 26, 29, 32, 34 y 41) y las que justifican ante Roma su actuación (20, 27, 35, 44, 45, 47, 48, 51 y 52) están claramente ambientadas en la persecución en curso. Junto a ellas hay que colocar en lugar destacado el opúsculo *De lapsis,* compuesto para ser leído y tenido como norma en el Concilio que después de la Pascua del 251 (cuando de hecho más que de derecho se había conseguido la paz) tuvo que resolver la espinosa cuestión de los apóstatas. De la misma época es el famoso libro *De catholicae ecclesiae unitate,* que mira al cisma, nacido en aquellas difíciles circunstancias.

Pocos meses después el edicto del nuevo emperador Galo, amenaza reanimar la persecución con violencia redoblada. San Cipriano se alarma, reúnese en Concilio con los Obispos sufragáneos, concede la paz

---

43-40, 44-41, 45-42, 46-44, 47-43, 48-45, 49-46, 50-48, 51-47, 52-49, 53-50, 54-51, 55-52, 56-53, 57-54, 58-56, 59-55, 60-57, 61-58, 62-60, 63-63, 64-59, 65-64, 66-69, 67-68, 68-67, 69-76, 70-70, 71-71, 72-72, 73-73, 74-74, 75-75, 76-77, 77-78, 78-79, 79-80, 80-82, 81-83. Aunque las cartas son solamente 81, Migne llega a 83 porque considera como carta n.º 1, el tratado a Donato, y luego salta el número 23. En cuanto al orden cronológico nos atenemos principalmente a MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne,* vol. 2.º, Paris 1902, pp. 258 ss.

[25] Sobre esta característica de la persecución de Decio, véase EHRHARD, *Die Kirche...* (o. c. pp. 65 ss.).

a los apóstatas penitentes y comunica estas decisiones al Papa Cornelio en la carta 57. En este momento de gran tensión espiritual, San Cipriano escribe su maravillosa carta 58 a los fieles de Tíbaris, documento fundamental para la martiriología ciprianea. La nueva persecución es breve y no llega a Cartago; San Cipriano felicita a los Papas Cornelio y Lucio por su confesión, en las cartas 60 y 61 respectivamente.

Una nueva contingencia hace cambiar el ambiente en que se mueve Cipriano: en 252 la peste invade Cartago. La actividad del Obispo es fundamentalmente el ejercicio de la caridad para con los apestados, sean o no cristianos. No deja empero la pluma, y de esta época son los tratados *Ad Demetrianum* y *De mortalitate,* el primero de tono apologético y dirigido a un pagano, el segundo exhortatorio y dirigido a los cristianos. Ambos acusan todavía (especialmente el primero) el clima de persecución. De esta misma época aproximadamente son también los opúsculos *De dominica oratione* y *De opere et eleemosynis,* ambos con amplias referencias a las excepcionales circunstancias vividas y a la probabilidad de una nueva persecución.

Siguieron unos años de paz interina que Cipriano aprovechó para realizar una obra profunda de restauración de la disciplina y renovación del espíritu cristiano, cuyo fruto patente fué el heroísmo de la cristiandad africana en la persecución del 258, de la que el propio Obispo fué su mártir más ilustre. Su actividad literaria versa sobre la invalidez del bautismo administrado por los herejes o cismáticos, cuestión que enlaza con la persecución a través del cisma que se originó en aquellas cirunstancias anormales especialmente por las distintas opiniones acerca de la postura a adoptar frente a los apóstatas. Es también de esta época el notable opúsculo ascético *De zelo et livore,* al final del cual compara los frutos que debe cosechar el cristiano en la paz y la persecución: la corona blanca de las buenas obras o la purpúrea del martirio, respectivamente. La cuestión del rebautismo de los herejes pone a Cipriano en contradicción dolorosa con Roma, y para calmar sus impaciencias y las de los suyos escribe el *De bono patientiae,* sobre el modelo del tratado gemelo de Tertuliano, pero con amplias referencias a la persecución latente.

Cuando estalla la persecución de Valeriano se apaga la disputa sobre el bautismo de los herejes, llevada con peligrosa vehemencia, y de nuevo aflora el alma generosa, pronta al martirio, de nuestro santo. A petición del Obispo Fortunato escribe su *De exhortatione martyrii* al estilo de los tres libros de testimonios a Quirino: breve y sustancioso prólogo y tesis escuetas lógicamente ordenadas y provistas de abundante prueba escriturística. Es también notable la emocionada carta 76 a los Obispos, presbíteros, diáconos y fieles condenados a las minas, donde Cipriano desarrolla ampliamente el tema de la inmolación martirial. Las dos últimas cartas, la 80 y 81, son breves y

en ellas se anuncia el decreto del Emperador y la muerte del Papa Sixto en la primera, y en la última la decisión de Cipriano de morir mártir en su propia ciudad de Cartago, terminando con un deseo expreso que junto con el del martirio ha presidido toda la vida espiritual y pastoral de Cipriano: *incolumes vos, fratres carissimi, Dominus Iesus in ecclesia sua permanere faciat et conservare dignetur.* Su ejemplaridad y las pocas palabras suyas en el proceso que termina en martirio son el complemento del espléndido testamento espiritual de quien debería ser llamado el «doctor del martirio» [26].

Estas son las circunstancias en que desarrolló San Cipriano su ministerio episcopal y docente. Nada extraño, pues, que atendiera muy especialmente a aquellas verdades reveladas que podían explicarle teológicamente el hecho de la persecución desatada contra la Iglesia de Jesucristo. Veamos cómo podría construirse una teología de la persecución sobre la doctrina de nuestro santo.

Las persecuciones profetizadas en la Sagrada Escritura

San Cipriano ha de ser tenido como teólogo positivo en contraposición a especulativo. Más aún, podría ser considerado como un auténtico precursor de la moderna teología bíblica. En efecto, no solamente tiene la Escritura como la primera fuente de sus escritos, citándola sencillamente [27] y advirtiendo de continuo su valor de palabra de Dios [28], sino que en algunas de sus obras, la labor de escritor se limitó a reunir un número considerable de textos escriturísticos y a agruparlos bajo unas breves tesis, más o menos sistemáticamente ordenadas. Tales son sus tres libros de testimonios a Quirino y su libro de exhortación al martirio, dirigido al Obispo Fortunato. Por tanto, una teología de la persecución sobre los escritos y según la mente de Cipriano ha de comenzar por la confrontación del mismo hecho de la persecución en la palabra profética de la Sagrada Escritura.

En el libro tercero de testimonios sienta esta sencilla tesis: *De odio nominis ante praedictum* [29]. La prueba con dos textos evangélicos,

---

[26] Cf. Capmany, *Miles Christi...* (o. c.), cap. 2.º, 1, San Cipriano y la formación martirial de los cristianos; II, La imagen del Miles y sus fuentes principales (pp. 69-76).

[27] Cf. Monceaux, *Saint Cyprien, Evêque de Carthage,* Paris 1914, pp. 132 ss.

[28] Cf. D'Alès, *La theologie de Saint Cyprien* (o. c.) pp. 8 ss.

[29] 3 Test. 29 (142,17). La palabra «Nomen» se refiere a poder, señorío, divinidad de Jesucristo. Es una expresión frecuente en San Cipriano, que se encuentra en muchos contextos que tratan de la persecución; cf. Capmany. *Miles Christi...* (o. c.) pp. 222-223.

correspondientes a la profecía de la destrucción de Jerusalén y fin del mundo [30] y al sermón de la cena [31]. Tan claras le parecen estas predicciones que pocos años después, en plena persecución de Decio, en un notable documento pastoral exclama: *quid novum venerat...? nonne haec et prophetae ante et apostoli postmodum nuntiaverunt? nonne iustorum pressuras et gentilium semper iniurias pleni sancto Spiritu praedicaverunt?* [32]. Al final de su vida, en el espléndido conjunto de textos escriturísticos reunidos bajo el nombre *De exhortatione martyrii*, desarrolla esta insinuación en una tesis, en la que afirma que *ne expavescat quis et conturbetur ad pressuras et persecutiones quas patimur in isto mundo, probandum ante praedictum esse quod nos mundus odio habiturus esset et quod persecutiones adversus nos excitaret... nec novum quid accidit christianis, quando ab initio mundi boni laboraverint et oppressi atque occisi sint iusti ab iniusti* [33]. En la prueba de esta proposición aduce en primer lugar el texto del sermón de la cena citado ya en *Testimonia*, aunque completado con otros versículos subsiguientes [34], y un largo fragmento del sermón escatológico según san Mateo, citado en dicha obra anterior [35]. Confirma luego que la persecución no debe sorprender al cristiano, recordando que desde el principio del mundo ha habido persecución de los buenos. La lista empieza en Abel. Sigue el recuerdo de Jacob, José, David, Elías, Zacarías, los tres jóvenes del horno de Babilonia, Daniel, Tobías y los siete hermanos del segundo libro de los Macabeos. Aquí Cipriano se detiene para dasarrollar el simbolismo de universalidad que tiene el número siete en la Sagrada Escritura y termina considerando las siete iglesias (o sea todas las iglesias diocesanas) hijas de la Iglesia *mater et radix... super petram Domini voce fundata;* estas palabras nos recuerdan los maravillosos capítulos 4 y 5 del tratado *De catholicae ecclesiae unitate*, al mismo tiempo que nos revelan que el pensamiento de San Cipriano excepcionalmente ha atendido esta vez al sentido típico, dando al hecho de estas persecuciones de los justos del Antiguo Testamento un valor no sólo de ejemplaridad, sino también de tipo o preanuncio de las del pueblo santo del Nuevo, o sea de la Iglesia. La prueba de la tesis termina con el recuerdo de Eleazar y una larga cita del Apocalipsis [36] sobre la multitud innume-

---

[30] Lc 21, 17.
[31] Io 15, 18-20.
[32] *De lapsis* 7 (241, 20-24).
[33] *Ad Fort.* 11 (334, 10-14).
[34] Io 15, 18-20; 16, 2-4. 20. 33.
[35] Mt 24, 4-31. Adviértase que S. Cipriano piensa que en su tiempo el mundo va tocando ya a su fin: *De mort.* 25 (312, 24-313, 10). Nada extraño que identifique las persecuciones de su tiempo con las pre-parusíacas.
[36] Apoc 7, 9-10. 13-15.

rable de mártires que el vidente contempla en la Iglesia triunfante, el día de la Parusía, y que supone muchas persecuciones contra la Iglesia de donde han de salir dichos mártires predestinados.

El verdadero perseguidor: el diablo

La persecución no la promueve el cristiano: la sufre, la tolera. Por consiguiente, para conocer el sentido de la persecución en sí misma será necesario inquirir primeramente acerca de quién es el autor de ella y qué fines pretende.

San Cipriano nos dirá claramente que el perseguidor es el diablo. Los principales documentos lo afirman sin ambages: el libro a Fortunato en su tesis 10 afirma que en la persecución *maior est Dominus ad protegendum quam diabolus ad impugnandum* [37], y en el prólogo no solamente se dice que el cristiano, *miles Christi,* en la persecución ha de enfrentarse con el diablo, sino que se describe a éste con sus características de astuto y experimentado [38]. Asimismo en la carta a los fieles de Tíbaris, resumen autorizado de lo que era tema de su predicación en aquellos días de zozobra, aplica al combate de la persecución las imágenes de la lucha contra el diablo, de que habla San Pablo en su carta a los de Efeso, y detalla cada una de las partes de la armadura del soldado de Cristo en el combate de la persecución contra el diablo [39].

Es verdad que a veces es citado explícitamente como enemigo, ya sea el *mundus* (tomado en su sentido peyorativo) o el emperador y autoridades de su tiempo. Pero en ambos casos se trata de simples instrumentos del diablo, quien dominaba aquella sociedad idolátrica y a sus autoridades, que favorecían e impulsaban aquel estado de cosas. Así el *mundus* perseguidor aparece claramente asociado al diablo en varios textos [40]; los hombres idólatras que lo componen son llamados siervos del diablo[41], y en cuanto persiguen a la Iglesia, *castra Dei* [42], se les califica de *castra diaboli* [43]. El mismo emperador, llamado anti-

---

[37] *Ad Fort.* 11 (332, 5-6).

[38] *Ad Fort.* praef. 2 (317, 14-318, 6).

[39] Ep. 58, VIII-IX (664, 4-665, 4).

[40] *Ad Fort.* 10 y 11 (332, 5-6 y 334, 10-11) íd. 13 (346, 26-347, 1) *De dom. orat.* 27 (287, 13-14).

[41] *Test.* l. 2.º, 16 (83, 22) *De op. et eleem.* 22 y 23 (390, 4 y 391, 3-4).

[42] Ep. 58, VIII (664, 1) Ep. 10, I (490, 16) Ep. 73, XXII (795, 22). A veces llama a la Iglesia *castra Christi:* Ep. 51, I (615, 2) Ep. 59, XVI (868, 15) Ep. 60, II (692, 18) Ep. 61, III (697, 5). En otro lugar *exercitus Domini* Ep. 57, II (651, 19).

[43] *Ad Fort.* 10 (332, 14).

cristo [44], se consideraba subordinado plenamente al diablo; más aún, a veces confundido con él: por ejemplo, cuando le llama *galeatus serpens*, indicando con la primera palabra su poder político-militar, y en la segunda al mismo diablo —cuya real personalidad pone de relieve continuamente san Cipriano—, que mueve al mismo emperador a decretar la persecución [45]. La confusión entre perseguidor humano y diablo inspirador de la persecución aparece ya en la tesis 80 del tercer libro de testimonios, cuando para probar que nada puede el diablo sin la permisión de Dios cita el lugar del evangelio de san Juan, donde Jesús dialoga con Pilato, sobreentendiendo, pues, que éste estaba subordinado totalmente al diablo [46].

Cuál sea la finalidad que el diablo persigue en esta impugnación de los cristianos nos lo explicará también nuestro santo con claridad. El efecto inmediato que pretende es volver a la idolatría a los cristianos, es decir, hacerlos nuevamente adoradores suyos, ya que el culto a los ídolos es culto al diablo [47]. Ello es en grave daño para los cristianos, como advierte Cipriano al describir su famosa visión en la carta 11 [48]. Su finalidad en todas las impugnaciones —sean las disimuladas en tiempo de paz, sean las manifiestas en la persecución violenta [49]— es asociar a los hombres a su propia ruina [50] haciéndoles perder la salvación que han encontrado en su fe cristiana [51].

Esta consideración, de la persecución en su aspecto teológico más profundo, explica por qué san Cipriano establece un paralelismo entre los perseguidores y los cristianos rebeldes a la jerarquía y que engañaban a los apóstatas, prometiéndoles una paz con Dios sin penitencia previa; aquéllos son considerados también agentes del diablo, que por boca de ellos propaga la mentira que lleva a la perdición [52]. También actúa el diablo a través de los que bajo ninguna condición aceptan la readmisión de los apóstatas, los cuales son consiguientemente impulsados a la desesperación [53]. Todavía con más fuerza son puestos en

---

[44] *Ad Fort.* praef. 5 (320, 12-14). En la carta 57 se refiere reiteradamente al enemigo que a veces es el diablo, a veces el perseguidor.

[45] Ep. 39, II (582, 23-24).

[46] *Test.* l. 3.º, 80 (173, 3).

[47] *Test.* l. 3.º, 59 (160, 6) *Ad Dem.* 15 y 16 (361, 18-362, 6 y 362, 20-22) Ep. 55, XXVII (645, 11) *De idol. vanit.* 7 (24, 7-8) *De cath. eccl. unit.* 3 (211, 13-14) *De lapsis* 8 y 15 (243, 1 y 248, 5) Ep. 55, XIV (633, 22) Ep. 59, (679, 22-23) Ep. 65, II (723, 4).

[48] El diablo en la persecución quiere *saevire, nocere.* Ep. 11, IV (498, 4-17). Cf. *De zelo et liv.* 2 (420, 10-14) y *De cath. eccl. unit.* 1 (209, 8-9).

[49] *De bono pat.* 12 (405, 22-25) *De cath. eccl. unit.* 1 (209, 8-12) *De zelo et liv.* 2 y 16 (420, 1-14 y 430, 20-431, 8) Ep. 10, V (495, 1-5).

[50] *De idol. vanit.* 7 (24, 16-25, 3) *Ad Dem.* 16 (362, 21-22).

[51] *Ad Fort.* 8 (328, 1-3).

[52] Ep. 43, VI (596, 3-6) íd. III (592, 9) *De lapsis* 16 (249, 9-16).

[53] Ep. 55, XV y XIX (634, 9-12 y 637, 21-638, 6) Ep. 68, I (744, 8-14).

parangón con los perseguidores y llamados abiertamente colaboradores del diablo los cismáticos [54] que ayudan a éste tan eficazmente a *subvertere fidem, veritatem corrumpere* y con nuevo y fatal engaño perder a los que ya habían escapado de su dominio [55].

El recuerdo siempre vivo de este ambiente diabólico en que san Cipriano ve sumergido el paganismo perseguidor y el cisma, explica la firmeza y vehemencia de su posición en los varios problemas que se agitaron en la Iglesia durante su episcopado. De ello hablaremos, en síntesis, al final del artículo.

La persecución en la permisión divina

Con la misma fuerza con que Cipriano advierte sobre el maligno querer del diablo perseguidor, afirma también reiteradamente que éste no puede nada si Dios no se lo permite [56]. Dios controla al diablo y mide la intensidad de la tentación, según la palabra de san Pablo[57], y sin su permiso el perseguidor no puede matar: *Deus tradi permittit et coronari... necare non possunt, nisi eis Dominus necare permiserit* [58]. Cuando Dios quiere, salva y restablece la paz, como lo hizo con los tres jóvenes del horno de Babilonia, figura de los cristianos perseguidos [59]. El mismo Cipriano confía que Dios le concederá la liberación del exilio, en la persecución de Decio [60], e insistentemente exhorta a que se pida a Dios la paz [61]. Pero como la persecución ofrece la posibilidad de obtener la corona del martirio, que es un bien de valor inestimable, también esta corona es objeto de la plegaria, reiterando con ello que todo, absolutamente todo, lo que sucede en la persecución está bajo el supremo dominio de Dios [62].

Las razones por las que Dios permite la persecución se encuentran claramente indicadas en el comentario a la última petición del padre

---

[54] Ep. 76, VII (833, 17-20) Ep. 59, XIII (680, 15-16).

[55] *De cath. eccl. unit.* 3 (211, 15-212, 5).

[56] Ep. 59, II (668, 8-10 y 17-18). Cf. Ep. 6, III (482, 22-484, 2) que recuerda a Ananías, Azarías y Misael, quienes proclamaron que Dios tenía poder para librarlos de las manos de sus perseguidores, y que lo haría si quisiera. Cf. también Ep. 28, I (545, 9-10) en que afirma ser voluntad de Dios que se celebre el combate de la persecución.

[57] *Test.* l. 3.º, 91 (175, 19-20); cita 1 Cor 10, 13.

[58] Ep. 58, II (668, 9-10 y 17-18).

[59] Ep. 61, II (695, 22-696, 10).

[60] Ep. 16, III y IV (519, 16-17 y 520, 9-10 y 15-16) Ep. 17, III (523, 3) Ep. 19, I (525, 6) Ep. 40, I (586, 10-11) Ep. 41, II (589, 5-6).

[61] Ep. 13, VI (508, 17-19) Ep. 43, VI (595, 24-25) Ep. 11, II (497, 1-7).

[62] Esta idea está implícita en la frecuente expresión de San Cipriano: *divina dignatio* que refiere al martirio, en cuanto en ella incluye el auxilio que Dios da para perseverar y la providencia divina que destina a los que han de ser probados e inmolados. Cf. Capmany, *Miles Christi*... (o. c.) pp. 193-194 y 202-203.

nuestro: *potestas dupliciter adversum nos datur, vel ad poenam cum deliquimus vel ad gloriam cum probamur* [63]. En los documentos de la persecución deciana insiste más bien en el carácter de castigo: en la carta 11, escrita desde su refugio desconocido, explica Cipriano haber tenido una visión sobrenatural en la que Dios estaba en el centro y a ambos lados Jesucristo y el diablo; éste con una red en la mano, pronto a coger al pueblo que estaba cerca de él. Jesucristo —el joven de la derecha de Dios en la visión— estaba triste porque no se observaban los mandamientos suyos, mientras que el de la izquierda exultaba porque recibía potestad del padre de familias —Dios, que estaba en el centro— para dañar a los hombres [64]. En el libro sobre los apóstatas, reflexión final de esta misma persecución, insiste en este carácter de castigo y enumera los pecados del pueblo cristiano que le han merecido tan dura corrección, en un largo catálogo revelador de la severidad y rigorismo moral de Cipriano [65]. Años más tarde, en su libro exhortatorio a Fortunato, recuerda que el sexto de los hermanos mártires del libro de los macabeos confesó que su pueblo era castigado por Dios con la persecución por causa de sus pecados [66]; sin embargo no hace tesis de esta idea.

Hay que observar que el castigo está a su vez ordenado a la corrección: *pater nos et corrigit* [67], advierte en la carta 11; esta corrección es fruto del amor y busca la salvación: *Deus utique qui quem corripit diligit, ad hoc corripit ut emendet, ad hoc emendat ut servet* [68].

En el libro a Fortunato, la permisión divina de la persecución es justificada claramente por su razón de probación de los cristianos: *ad hoc pressuras et persecutiones fieri ut probemur* [69]. Ya años antes había llamado a la persecución *examinatio et exploratio pectoris nostri* [70] y había comprobado que la persecución de Decio había servido para conocer y excluir a los malos sacerdotes [71]. Dios quiere que, a través del camino de la persecución, los cristianos imiten el ejemplo

---

[63] *De dom. orat.* 26 (286, 15-16).

[64] Ep. 11, IV (498, 4-22). Con esta cita no queremos afirmar que fueran en verdad sobrenaturales y verdaderas todas las visiones que dice haber tenido nuestro santo. Ciertamente alguna vez la realidad no respondió a la visión pseudoprofética, p. e. cuando anuncia haber sabido por revelación que la persecución de Galo sería más dura que la de Decio. Ep. 58, I (656, 14-657, 4).

[65] *De lapsis* 6 (240, 13-241, 10).

[66] *Ad Fort.* 11 (430, 6-15).

[67] Ep. 11, V (499, 23) cfr. íd. VII (500, 24-25) Ep. 13, VI (508, 17-509, 2).

[68] Ep. 11, V (499, 1-2).

[69] *Ad Fort.* 9 (331, 8-332, 3); lo prueba con los siguientes textos: Deut 13,3, Eccle 27, 5, Rom 5, 2-5, 1 Pet 4, 12-14. Cf. Ep. 58, II (658, 1) Ep. 37, II (577, 21).

[70] Ep. 11, V (500, 4-5). Cf. *De lapsis* 5 y 7 (240, 7 y 241, 14-16).

[71] Ep. 65, III (724, 9-12).

de los justos que en otros tiempos murieron también por causa de la justicia [72], y en especial el de Jesucristo, al que fuerte y amorosamente se adhiere el mártir [73]. Cuando el perseguido no muere, san Cipriano piensa que Dios ha buscado engrandecerle en la Iglesia; así al Papa San Lucio, liberado del destierro, le dice: *relegationem vestram sic divinitus dispositam, non ut episcopus relegatus et pulsus ecclesiae deesset, sed ut ad ecclesiam maior rediret* [74].

Esta finalidad gloriosa de la persecución, de diversos modos expresada por san Cipriano, se ordena a una finalidad ulterior que es la gloria de Dios; en efecto, Dios es considerado como primer espectador y homenajeado en las luchas de la persecución, al comparar el esfuerzo del mártir con el de los luchadores del circo en una imagen varias veces repetida por nuestro santo. En la carta a los de Tíberis advierte que en la persecución se libra una lucha grande, sublime y gloriosa, en la cual *spectat nos certantes Deus et super quos filios facere dignatus est oculos suos pandens certaminis nostri spectaculo perfruatur* [75]. Este pensamiento, que encontramos ya en las cartas de la persecución de Decio, es reiterado en sus documentos posteriores, y especialmente en el tratado a Fortunato, en cuyo último capítulo se describe al mártir entrando triunfante al paraíso para allí *offerre Domino acceptissimum munus incorruptam fidem, virtutem mentis incolumem, laudem devotionis illustrem* [76].

Esta concepción teísta y teleológica de la historia concreta, tan profundamente asimilada por san Cipriano, le ayudó muchísimo a reflexionar, a responsabilizarse y a actuar en consecuencia, ante la contingencia desconcertante de la persecución, a fin de procurar que en ella se consiguieran plenamente aquellos altos fines, en vistas a los cuales venía dispuesta por la providencia divina.

Los perseguidos: los cristianos, la Iglesia, Jesucristo

Todo lo dicho hasta aquí es suficiente para entender por qué los cristianos son víctimas de la persecución: el diablo persigue a los que han escapado de su dominio, y Dios corrige paternalmente a sus hijos

---

[72] Ep. 58, VI (661, 20-21).

[73] Ep. 59, II (668, 8-11) Ep. 58, II (657, 1-12).

[74] Ep. 61, I (695, 19-21).

[75] Ep. 58, VIII (663, 16-18). Es muy probable que San Cipriano tomara esta idea de Minucio Félix, que habla explícitamente del martirio como espectáculo del Señor, en *Octavius* 37, I (CSEL, 2, 52, 5-12). Otros lugares de San Cipriano que contienen la misma idea son: Ep. 10, II (491, 19-492, 1) Ep. 37, III (578, 10-12) *De lapsis* 2 (237, 19-20) Ep. 60, II (693, 8-13) Ep. 76, IV (831, 17-19).

[76] *Ad. Fort.* 13 (346, 18-20).

y les invita al mismo tiempo a las más altas cimas de la santidad martirial.

Los cristianos son perseguidos en su razón de tales y formando Iglesia: la persecución y martirio de los siete hermanos del libro de los macabeos es figura de la persecución que han de sufrir todas las iglesias (el número siete es símbolo de universalidad), que son una sola Iglesia según la disposición fundacional del Señor. En esta Iglesia se encuentran los que tienen a Dios por Padre [77]. No son perseguidos los cismáticos, sino solamente aquellos que tienen a la Iglesia como Madre, porque son los únicos que pueden llamar a Dios Padre, según la frase afortunada de Cipriano: *habere non potest Deum Patrem qui ecclesiam non habet matrem* [78].

A nadie debe sorprender el hecho de que el diablo persiga principalmente a los jerarcas de la Iglesias, sobre los que descansa su unidad y su fortaleza consiguiente: san Cipriano considera que fué precisamente perseguido con saña por su razón de obispo [79]; y en otro lugar —tratando de la persecución por parte de los cismáticos que asimila a los paganos— descubre la táctica del diablo, el cual *Christo adversarius et ecclesiae eius inimicus ad hoc ecclesiae praepositum sua infestatione persequitur, ut gubernatore sublato atrocius atque violentius circa ecclesiae naufragia grassetur* [80]. La Iglesia se gloría de tener hijos mártires y confesores, ya que lo son por causa de su pertenencia a ella [81].

Se trata, por consiguiente, de una lucha contra la Iglesia de Jesucristo, contra los fieles capitaneados por este Jesucristo, adversario del diablo. Cristo fué el adelantado en la persecución: *in ipsa militia primus ambulavit Dominus, humilitatis et tolerantiae et passionis magister* [82]. Los cristianos siguen el mismo camino de persecución acompañados por Jesucristo, y *fortiter ac fidenter* adheridos a su cruz [83]. Esta unidad profunda entre la persecución de Jesucristo y la de los cristianos se extiende incluso a las persecuciones de los justos que vivieron antes de Jesucristo, y así de Abel *sacrificium Deo factus* se dice que *initiavit sanguinis sui gloria dominicam passionem* [84].

---

[77] *Ad Fort.* 11 (338, 13-19).

[78] *De cath. eccl. unit.* 6 (214, 23-24).

[79] Ep. 66, IV (729, 17).

[80] Ep. 59, VI (673, 21-674, 2).

[81] Ep. 10, I (490, 5-6) *De lapsis* 2 (238, 8-11) Ep. 39, I (581, 18-21).

[82] Ep. 58, III (658, 29-659, 2).

[83] *De dom. orat.* 15 (278, 2-3) Ep. 76, VII (833, 3-5); adviértese que es el documento en que más elocuentemente se habla del martirio como de una inmolación sacrifical. Cf. Ep. 10, IV (493, 9-12) Ep. 61, IV (698, 3-5) Ep. 57, III (652, 23-24).

[84] *De dom. orat.* 24 (285, 12-14).

Pero la unión de Cristo y la Iglesia en la persecución no es sólo de orden intencional, establecida por Dios y reconocida por el diablo. Cristo, además, está físicamente presente en la lucha de sus fieles contra los perseguidores, lucha con los perseguidos y vence en ellos: *Christus... in talibus servis suis pugnavit et vincit... qui pro nobis mortem semel vicit, semper vincit in nobis... qui non sic est ut servos suos tantum spectet, sed ipse luctatur in nobis, ipse congreditur, ipse in certamine agonis nostri et coronat pariter et coronatur* [85]. La unión se consolida luego en el premio, cuando los mártires triunfantes en la persecución son admitidos al ósculo del Señor en el cielo y con él reinan para siempre [86]. Esta consideración confirma que hay una íntima unión entre los perseguidos y nuestro Señor Jesucristo, unión que es para los primeros garantía de victoria.

San Cipriano llega a afirmar llanamente que en la persecución el perseguido es el mismo Jesucristo y el mismo Dios. Comentando el martirio del segundo de los hermanos mártires de la persecución de Antíoco, considerada figura de las persecuciones de los cristianos, dice: *in secundo excogitatis acrioribus poenis... cutem capiti cum capillis detraxit, odio scilicet certe eo: nam cum caput viri Christus sit et caput Christi Deus, qui caput laniabat in martyre Deum et Christum persequebatur in capite* [87].

Este carácter sagrado, más aún divino, del sujeto de la persecución lo tiene presente siempre Cipriano, moviéndole a tratar todo cuanto se refiere a la persecución, con sumo respeto, fervor religioso y firmeza de fe.

El auxilio divino en la persecución

Recuerda insistentemente san Cipriano el auxilio que Dios ofrece a los cristianos para que puedan mantenerse firmes en el duro trance de la persecución. En el libro a Fortunato sienta una tesis con estas palabras: *timendas non esse iniurias et poenas persecutionum, quia maior sit Dominus ad protegendum quam diabolus ad impugnandum* [88]. Otro testimonio interesante, en el que años más tarde se inspiró san Agustín en su famosa carta al Papa Sixto III, se encuentra en la epístola dirigida a los obispos, sacerdotes, diáconos y fieles condenados a las minas: [*Deus*] *nos in congressione nominis sui desuper spectans volentes comprobat, adiuvat dimicantes, vincentes coronat, retributione*

---

[85] Ep. 10, III y IV (492, 5-6; 9-10 y 494, 9-12).
[86] Ep. 6, IV (484, 5-6). Cf. Ep. 6, II (481, 21-22) *Ad Fort.* 13 (346, 21-22).
[87] *Ad Fort.* 11 (339, 6-10). Cf. íd. 11 (340, 15) citando el texto sagrado.
[88] *Ad Fort.* 10 (332, 4-6). Cf. Ep. 10, I (490, 19-20) *De dom orat.* 27 (287, 5-15) *Ad Fort.* 10 (334, 4) Ep. 39 II (582, 18-19) Ep. 11, V (500, 6-7) Ep. 58, V (661, 8).

bonitatis ac pietatis paternae remunerans in nobis quicquid ipse praestitit et honorans quod ipse perfecit [89].

Este auxilio divino le es totalmente necesario al cristiano para hacer frente a las dificultades graves de la persecución. Cipriano lo expresa frecuentemente atribuyendo todo éxito de confesión o martirio a la *divina dignatio* [90]. Con ello no hace otra cosa que aplicar al caso concreto de la persecución el principio anunciado y subrayado en su primer documento, escrito cuando era todavía neófito: *Dei est, inquam, Dei omne quod possumus* [91]. Dios no regatea este don necesario, sino que lo da con abundancia, de modo que sólo la deficiencia del que lo recibe puede impedir su fruto, en sí ilimitado: *unusquisque secundum dominica promissa et fidei suae merita tantum accipiat de Dei ope quantum se credat accipere, nec sit quod Omnipotens praestare non possit, nisi si accipientis fides caduca defecerit* [92]. Esta regla, en la donación y recepción de la gracia, está también afirmada y explicada en la carta a Donato; en ella se explica que esta «fe» es la consagración a Dios sincera y efectiva, la entrega total a Él, la vida santa [93].

Hay que advertir que este auxilio no es solamente fortaleza en el interior del cristiano, según el sentido obvio de todos los contextos, sino también luz para comprender los designios de Dios [94]. La fe —había dicho en su carta a Donato— no tanto se ilustra y penetra con discurso humano cuanto por obra de la gracia divina: *compendio gratiae maturantis* [95].

Jesucristo es el dador de este auxilio divino, de modo que (*confessoris*) *et spes et fides et virtus et gloria omnis in Christo est* [96]. Je-

---

[89] Ep. 76, IV (831, 19-22). Cf. SAN AGUSTÍN, Ep. 194, 5, 19 (ML 33, 880). Insinúa esta relación entre las dos frases —la de S. Cipriano y la correspondiente de San Agustín— HARNACK en *Dogmengeschichte* (t. III, p. 22). Es de advertir que S. Agustín tuvo en mucha estima al gran Obispo que ciento cincuenta años antes fué, como él en su tiempo, el portavoz de la floreciente Iglesia africana, del que dice: *vir cuius laudem adsequi non valeo, cuius multis litteris mea scripta non comparo, cuius ingenium diligo, cuius ore delector* (*Contra Cresc.* l. 2.º, 32; CSEL, 52, p. 399, 25-26). Lo cita largamente en sus *Contra duas epistolas pelagianorum* y también en otras obras principales: *De dono perseverantiae, De correptione et gratia,* etc.

[90] Ep. 6, IV (484, 8-9) Ep. 5, II (479, 8-9) Ep. 12, I (502, 14-15) Ep. 39, I y III (582, 3-4 y 583, 5).

[91] *Ad Don.* 4 (6, 17-18).

[92] *Ad Fort.* 10 (334, 5-9).

[93] *Ad Don.* 5 (7, 3-6). Cf. CAPMANY, *Miles Christi...* (o. c.) donde se resuelve la dificultad del origen de la primera gracia, que se da en el Bautismo (p. 208-210).

[94] Véase, por ejemplo, Ep. 37, II (577, 10-11) y *Ad Don.* 4 (6, 4-8).

[95] *Ad Don.* 2 (4, 7) cf. íd. 15 (15, 17-19).

[96] *De lapsis* 20 (252, 21-22) íd. 13 (246, 21-22) Ep. 28, II (546, 17-18) *Ad Fort. praef.* 2 (318, 4-6) Ep. 10 I (490, 18-19) comparado con Ep. 59, II (667, 20-21).

sucristo —se dice en un texto que antes hemos transcrito— lucha en nosotros, personalmente, corona y es coronado en la victoria del mártir. Este auxilio que da Cristo, que indudablemente es el mismo que se dice da Dios, se atribuye al Redentor en cuanto ganó en la cruz, y en cuanto lo da actualmente a cada uno de los cristianos: la acción de Jesucristo la describe Cipriano como una acción íntima y de presente, de modo que hace vislumbrar lo que la teología tomista llamará una causalidad física instrumental [97].

A esta unión con Jesucristo el cristiano llega especialmente mediante la Eucaristía, por lo cual este sacramento es llamado auxilio del cristiano, especialmente en la persecución: *cum ad hoc fiat eucharistia ut possit accipientibus esse tutela, quos tutos esse contra adversarios volumus* —razonan los obispos presididos por Cipriano— *munimento dominicae saturitatis armemus* [98]. Aunque la Eucaristía (como sacrificio y como sacramento) sea el gran medio instituído por el Señor, para el fortalecimiento de los cristianos, san Cipriano advierte a los obispos, sacerdotes, diáconos y fieles condenados a las minas, que en sus circunstancias especiales *nec in illo aliqua potest aut religionis aut fidei iactura sentiri quod illic nunc sacerdotibus Dei facultas non datur offerendi et celebrandi sacrificia divina* [99]. En efecto, la inmolación martirial, que es co-inmolación con Jesucristo, es sumamente agradable a Dios y merece su poderoso auxilio, como explica el contexto consiguiente al texto citado.

Otros modos de obtener esta gracia son la oración y la lectura de la Escritura, dos ejercicios mutuamente complementarios, que Cipriano neófito recomendaba ya a Donato: *sit tibi vel oratio adsidua vel lectio. Nunc cum Deo loquere, nunc Deus tecum* [100]. Para armar al cristiano en los combates de la persecución escribe Cipriano, hacia el final de su vida, el libro exhortatorio al martirio, y al justificar a Fortunato —inmediato destinatario— que su obra se haya limitado a recoger textos escriturísticos agrupados bajo trece breves títulos, explica: *parum est quod Dei plebem classico nostrae vocis erigimus, nisi credentium fidem et dicatam Deo devotamque virtutem divina lectione firmemus* [101]. Y más adelante se justifica plenamente considerando que *si confectam et paratam iam vestem darem vestis esset mea qua alius uteretur et forsitan non pro habitudine staturae et corporis res alteri facta minus congruens haberetur: nunc vero de Agno per*

---

97 Cf. CAPMANY, *Miles Christi...* (o. c.) pp. 241-243.
98 Ep. 57, II (652, 3-5).
99 Ep. 76, III (830, 14-16).
100 *Ad Don.* 15 (15, 17-18).
101 *Ad Fort. praef.* 1 (317, 11-13).

quem redempti ac vivificati sumus lanam ipsam et purpuram misi, quam cum acceperis tunicam tibi pro voluntate conficies et plus ut in domestica tua atque in propria veste laetaberis et ceteris quoque, ut conficere et ipsi pro arbitrio suo possint, quod misimus exhibebis, ut vetere illa nuditate contecta perferant omnes indumenta Christi caelestis gratiae sanctificatione vestiti [102]. No se llama a la Escritura palabra divina solamente por razón de su origen: se insinúa muchas veces un auténtico valor sobrenatural de la *lectio divina,* con unos efectos que casi se consideran infalibles en orden a mantenerse firmemente adheridos a Cristo en las dificultades de la persecución [103].

También la oración es necesaria en todo tiempo y especialmente en la persecución, ya que es otro modo de obtener el auxilio divino indispensable. En todo tiempo la oración de Cipriano es de acción de gracias [104] y de impetración, ya sea de la paz [105], ya de la gracia de la perseverancia en la confesión [106], ya finalmente de perdón por los pecados cometidos y que han merecido el castigo divino [107]. La oración es especialmente eficaz cuando va acompañada de mortificaciones, limosnas y ayunos, y debe ser hecha con espíritu concorde para que sea escuchada por Dios. Esta última circunstancia es detalladamente explicada en el carta 11, cuando Cipriano describe la revelación divina que cree haber tenido, y en la que, entre otras cosas, el Señor le mostró su displicencia porque faltaba esta condición en la oración de los cristianos [108].

La doctrina del auxilio divino necesario para hacer frente a la persecución, y de la admirable economía con que Dios la dispensa por Cristo y por la Iglesia, explica también no pocas de las actitudes y decisiones de Cipriano, frente a los problemas eclesiásticos originados por el estado de persecución activa o latente en que se desenvuelve toda su vida episcopal.

---

[102] *Ad Fort. praef.* 3 (318, 13-22).

[103] *Ad Fort. praef.* IV (318, 29-319, 1) Ep. 58, VII (662, 17-21) *Ad Fort. praef.* I y V (317, 9-11 y 319, 14-16) Ep. 58, IX (664, 19-21).

[104] *De dom orat.* 9 y 36 (272, 18-19 y 294, 13-14) *Ad Deum.* 19 y 26 (364, 12-13 y 370, 25-27) *De lapsis* 1 (237, 6-8) Ep. 61, IV (697, 23-25) Ep. 51, I (610, 6-8) Ep. 49 I, II y III (609, 1-2; 611, 5 y 612, 8-10).

[105] Ep. 11, VIII (501, 16-502, 1) Ep. 14, I (509, 10-12) Ep. 38, II (581, 10-13).

[106] *De dom orat.* 27 (287, 5-15) íd. 14 (276, 23-277, 1) Ep. 60, V (694, 24-695, 3) Ep. 37, I (576, 14-17) *Ad Fort. praef.* 4 (319, 11-13) Ep. 61, IV (697, 19-698, 1) Ep. 76, VII (833, 14-20) Ep. 81 (841, 14-16).

[107] Ep. 11, I (495, 16) Ep. 20, II (527, 19-20).

[108] Ep. 11, III (497, 8-14). Cf. *De cath. eccl. unit.* 12, 13, 25 y 25 (220, 3-221, 19; 221, 20-222, 1; 284, 14-285, 5 y 232, 3-11) Ep. 60, II y V (692, 26-27 y 695, 3-5) *De dom. orat.* 8 y 23 (271, 13-272, 6 y 284, 14-285, 5).

El deber de la confesión de la fe

Cuando estalla la persecución, el cristiano no tiene obligación de presentarse al perseguidor e incluso puede huir o esconderse [109], pero en cualquier caso, si es detenido e invitado o renegar de su fe, debe negarse a ello y resistir sin vacilaciones, aunque sea a costa de los más atroces tormentos y de la misma vida: *occidi necesse est* [110]. Es un estricto precepto cristiano *quando de Christi nomine certamen est, exhibere in sermone constantiam qua confitemur, in quaestione fiduciam qua congredimur, in morte patientiam qua coronamur. Hoc est* —subraya Cipriano— *coheredem Christi velle esse, hoc est praeceptum Dei facere, hoc est voluntatem Patris implere* [111]. En el opúsculo a Fortunato justifica este deber recordando la sinrazón y la necedad de la idolatría y afirmando en consecuencia: *Deum solum colendum esse* [112]. En el mismo documento, fundamental en la cuestión que tratamos, insiste en la gravedad del precepto, en tres tesis sucesivas, ampliamente probadas con textos escriturísticos que recuerdan la *comminatio Dei adversus eos qui idolis sacrificant*, que *non facile ignoscere Deum idololatris*, y que *sic idololatriae indignetur Deus, ut praeceperit etiam eos interfici qui sacrificare et servire idolis suaserint* [113]. Además en otros lugares, lamentando la defección de los apóstatas, los considera reos de *gravi crimine, gravissimo atque extremo delicto*, y merecedores de la ira de Dios [114], y los llama vencidos, postrados, abatidos, desarmados en la lucha cristiana y muertos a la vida espiritual [115]. Si en otras ocasiones les considera solamente

---

[109] S. Cipriano, fiel a la tradición eclesiástica, y contra el rigor montanista de Tertuliano, aprueba como lícita la huída ante la persecución teniéndola por una confesión virtual. Cf. *De lapsis* 3 (239, 6-8) Julyon en *La fuite de la persécution durant les trois premiers siècles du christianisme*, Lyon 1903, ha estudiado detenidamente este punto, y Colombo, *S. Cipriano de Cartagine: l'uomo e lo scrittore:* «Didaskaleion» 6, 1-80, la diferente mentalidad entre Tertuliano montanista y nuestro santo. Adviértase que el presentarse ante el perseguidor no sólo no era obligatorio, sino que estaba prohibido por la autoridad eclesiástica; cf. *Acta S. Cypriani martyris* (CSEL III, CXI, 4-7) donde el mismo Cipriano lo advierte al procónsul Paterno en su primera confesión de la fe, un año antes del martirio.

[110] Ep. 58, IV (659, 17).

[111] *De dom orat.* 15 (278, 3-7).

[112] *Ad Fort.* 1 y 2 (321, 11-323, 19).

[113] *Ad Fort.* 3, 4 y 5 (323, 20-327, 5).

[114] *De lapsis* 33 (261, 9) y Ep. 15, 1 (514, 10). Cf. *De lapsis* 22 (253, 24) Ep. 59, XII (680, 3-4) *De lapsis* 35 (262, 13) Ep. 16, II (518, 1-2).

[115] *Prostrati: De lapsis* 4 (240, 1) Ep. 25, I (538, 11) Ep. 43, VI (595, 11). *Deiecti: De lapsis* 4 (239, 11). *Iacentes: De lapsis* 4 (239, 26) Ep. 25, I (538, 10) Ep. 43, VI (595, 10) Ep. 55, XVI (635, 19). La idea de desarmados en: *De lapsis* 36 (264, 2-4) Ep. 57, I y V (651, 10-12 y 655, 10-12). *Mortui:* Ep. 15, II (514, 16-18).

enfermos, heridos o semivivos es para indicar que dentro de la Iglesia, que no les abandona [116], podrán sanar por el remedio de la penitencia o de una ulterior confesión de la fe [117].

El deber de la confesión de la fe se funda en el compromiso bautismal. En efecto, el día del bautismo (y también al comenzar el catecumenado) los que habían de entrar en la Iglesia pronunciaban pública y solemnemente su renuncia al diablo y su profesión de fe cristiana. Ello constituía el compromiso bautismal, con su doble aspecto, negativo y positivo, aquél previo, éste razón del primero.

Aunque no aparece clara la fórmula exacta de la renuncia —en la Iglesia de San Cipriano parece que comprendía la renuncia al diablo y al mundo (seguramente con la palabra *saeculum*)—, su sentido, en cambio, está claro: la renuncia era un compromiso formal de romper con la vida religiosa del mundo pagano con todas sus manifestaciones, ya sea en el campo cultual (idolatría estrictamente dicha), ya también en ciertas actividades de la vida social y política más o menos relacionadas con el culto a los falsos dioses (idolatría virtual) [118]. Recuérdese que todo lo idolátrico era considerado diabólico, y el culto a los dioses, culto al diablo. Esta decisión del cristiano estaba en abierta contradicción con el mundo gentílico circunstante y era un auténtico reto —una declaración de guerra— al diablo. Este se vengaba con la persecución, ayudado de los que en el «mundo» le permanecían fieles y sin saberlo o a sabiendas le servían como dóciles instrumentos; *qui diabolo et mundo renuntiavimus pressuras et infestationes diaboli et mundi crebrius ac violentius patimur*, afirma Cipriano con sencilla lógica [119]. El apóstata se pone en flagrante contradicción con la renuncia al diablo y al mundo, que pronunció solemnemente en su bautismo [120] y recae en las *faucibus diaboli et laquaeis saeculi* de las que se había ya librado [121]. En la lucha abierta de la persecución, el cristiano tiene la gran oportunidad de manifestar su fidelidad al compromiso bautismal en su doble aspecto: *saeculi renuntiaveramus cum baptizati sumus; sed*

---

[116] Ep. 18, II (524, 9-14).

[117] *Vulnerati: De lapsis,* passim; Ep. 55, VII, XVI, XIX (628, 14; 635, 18 y 637, 22-638, 5) Ep. 56, I (649, 18) Ep. 68, I y III (744, 12-13 y 17-18; 745, 23 y 746, 21). *Saucii:* Ep. 34, II (570, 18) Ep. 43, II (592, 1) Ep. 55, XIII, XV, XVI y XIX (633, 13; 634, 12-13; 635, 19; 637, 21-22). *Aegri et sauci:* Ep. 34, II (570, 18) Ep. 43, II (592, 1) Ep. 55, XVI (514, 16-18).

[118] Cf. CAPMANY, *Miles Christi*... (o. c.) Fundamentos de la milicia cristiana, IV La renuncia bautismal, V Las dificultades de la nueva vida: la lucha necesaria (pp. 41-61).

[119] *De bono pat.* 12 (406, 3-5).

[120] *De lapsis* 8 (242, 23-24).

[121] *Ad Fort.* VII (328, 1-3).

nunc vero renuntiamus saeculo quando temptati et probati a Deo nostra omnia relinquentes Dominum secuti sumus et fide ac timore eius stamus et vivimus [122].

El aspecto positivo del compromiso bautismal es llamado a veces por Cipriano *sacramentum*, palabra que debe aquí tomarse en su acepción de juramento militar. La profesión de fe cristiana es considerada *divinae militiae sacramenta* [123]. Los cristianos, como *milites Dei et Christi*, han de vivir esta consagración en la persecución, demostrando, con la confesión de la fe, a costa de la vida si es preciso, que están *plena fide ac tota virtute Domino dicati* [124].

La actitud impuesta al cristiano en la persecución tiene una profunda y muy positiva significación; no huye del mundo porque se acobarde ante él, sino que lo desprecia porque ha sido llamado a mayores bienes: *qui renuntiavit iam saeculo maior est et honoribus eius et regno et ideo qui se Deo et Christo dicat non terrena sed caelestia regna desiderat* [125]. Ya en su primer escrito cristiano Cipriano había dicho fervorosamente: *nihil adpetere iam, nihil desiderare de saeculo potest, qui saeculo maior est* [126].

El estricto deber de la confesión de la fe en la persecución, impuesto por Dios y urgido por la fidelidad a la consagración bautismal, es al mismo tiempo un modo de expresar a Dios nuestra gratitud y de corresponder al amor del Redentor: *redempti et vivificati Christi sanguine nihil Christo praeponere debemus, quia nec ille quicquam nobis praeposuerit et ille propter nos mala bonis praetulerit, paupertatem divitiis, servitutem dominationi, mortem immortalitati, nos contra in passionibus nostris paupertati saeculari paradisi divitias et delicias praeferamus, dominatum et regnum aeternum temporariae servituti,*

---

122 Ep. 13, V (508, 14-16).

123 Ep. 74, VIII (806, 4). Ya Tertuliano y otros escritores tomaron en este sentido la palabra *sacramentum;* cf. D'ALÈS, *La Theologie de Tertullien* (p. 321); DE BACKER, *Sacramentum: le mot et l'idée representée par lui dans les oeuvres de Tertullien*, Lovaina 1911; REVILLE, *Bibliothèque de l'ecole des Hauts Etudes, sciences religieuses,* I (1889) pp. 195-204.

124 Ep. 80, II (840, 17-19). Sobre la consagración del cristiano a Dios, cf. *Ad Don.* 4 (6, 10) *De hab. virg.* 2 (189, 6) *De mort.* 1 (297, 13-14) *Ad Dem.* 20 (365, 12) Ep. 69, XV (764, 21) *De dom. orat.* 13 (276, 9) *De zelo et liv.* 6 (422, 22) Ep. 76, II (829, 15) *Ad Fort.* 11 (342, 15). Se trata, pues, de una idea constante en los escritos de S. Cipriano.

125 *De dom. orat.* 13 (276, 7-10). Cf. *De op. et eleem.* 26 (394, 23-24).

126 *Ad Don.* 14 (15, 1-2) .Esta inspiradísima frase —comenta FREPPEL— contiene enteramente la divisa de su vida y expresa con exactitud la alta idea que san Cipriano tenía del hombre cristiano (*Saint Cyprien et l'Eglise d'Afrique,* Paris 1890, p. 81).

immortalitatem morti, Deum et Christum diabolo et antichristo [127]. En esta correspondencia está, por consiguiente, nuestro mayor bien, pues el Señor premia la confesión de la fe con el cielo eterno y beatificante. San Cipriano estimula principalmente a sus cristianos a enfrentarse valientemente con la persecución, recordándoles el premio, frecuentemente llamado *corona*, que Dios da a los que mueren mártires, sin olvidarse tampoco de hacer oportunas referencias al castigo que les espera si son infieles a su fe y a su Dios [128].

El deber de la confesión de la fe, que obliga al cristiano a estar dispuesto a todo antes que a renegar de Cristo ofreciendo sacrificios a los dioses formal o equivalentemente, está fundado en la palabra de Dios y en una serie de motivos que se derivan inmediatamente del mismo carácter de cristianos. Es un fundamental deber del bautizado, que pasa a primer término en tiempos de persecución y que san Cipriano urgirá con firmeza y vehemencia, y que tendrá presente junto con otras tesis teológicas que lo complementan (por ejemplo la del auxilio divino para poder cumplir tan arduo deber) en todos los momentos de su actividad pastoral.

La gloria del martirio

Quedaría incompleta una teología de la persecución sin atender a este aspecto ya insinuado en los puntos anteriores y especialmente en el inmediato precedente. El martirio lleva a la plenitud la vida cristiana iniciada en el bautismo; es un bautismo superior al de agua en su razón de beneficio divino, en su fruto que es la entrada inmediata al cielo y en el honor que presta a quien lo recibe. El texto de Cipriano sobre este tema es de los más hermosos que salieron de su pluma: *nos tantum qui Deo permittente primum baptisma credentibus dedimus ad aliud quoque singulos praeparemus insinuantes et docentes hoc esse baptisma in gratia maius, in potestate sublimius, in honore pretiosus, baptisma in quo angeli baptizant, baptisma in quo Deus et Christus eius exultant, baptisma post quod nemo iam peccat, baptisma*

---

[127] *Ad Fort. praef.* VI (320, 614). Ya antes había expuesto la misma idea con idénticas palabras en *De dom. orat.* 15 (277, 26-278, 2) y en *Test.* l. 3.º, 18, había afirmado la tesis: *Dilectioni Dei et Christi nihil praeponendum* (133, 1).

[128] Acerca de los motivos con que san Cipriano invitaba a los cristianos a la lucha en la persecución y aun en todo combate espiritual, cf. CAPMANY, *Miles Christi*... (o. c.) c. 7.º Los motivos incitantes del Miles, I, Las razones que justifican la actitud del Miles, II El amor y el agradecimiento a Dios y a Cristo, III La esperanza del premio, IV El temor del castigo, V Valor práctico de los motivos (pp. 287-302).

quod fidei nostrae incrementa consummat, baptisma quod nos de mundo recedentes statim Deo copulat. In aquae baptismo accipiuntur peccatorum remissa, in sanguinis corona virtutum [129].

En otros documentos señalará que el martirio, que se recibe *de divina dignatione* [130], es gracia singular que nadie sabe si es digno de recibir [131] y premio a una vida santa consagrada al servicio de Dios y de la Iglesia [132], y enseñará que incluso consigue la entrada al cielo al mártir que antes ha sido apóstata [133]. El martirio es el beneficio divino más estimable [134]. Es *gloriarum sublime fastigium clarificationis Domini honore* [135].

La Iglesia honra a los mártires [136] y a los confesores heroicos que han salido con vida de los tormentos infligidos por el perseguidor. Todos a su vez son gloria de la madre Iglesia que recibe con alegría a los que regresan de su lucha victoriosa y abre con gozo sus puertas para que entren con los trofeos conseguidos en su victoria sobre el enemigo [137]. Ellos compensan la tristeza por las apostasías causadas por la persecución: *lacrimas matris ecclesiae quae plangit ruinas et funera plurimorum vos vestra laetitia tergeatis* [138]. Es una gloria exclusiva de la Iglesia verdadera de Jesucristo, ya que quien muere en el cisma, aunque muriera por causa de la fe cristiana, no sería en verdad mártir ni conseguiría los frutos del martirio cristiano [139].

La atenta consideración de la gloria del martirio eleva los deberes estrictos de la confesión a la categoría de espiritualidad del tono más subido al estructurarlos en un esquema presidido por la idea de la inmolación martirial, concebido como máximo exponente de la san-

---

129 *Ad Fort. praef.* IV (319, 3-11).

130 Ep. 6, IV (484, 8-9) Ep. 5, II (479, 8-9) et passim.

131 *De mort.* 17 (307, 21-23).

132 Ep. 76, I (828, 13-22). Cf. Ep. 12, I (502, 14-15) *De op. et eleem.* 26 (394, 27-29).

133 *De cath. eccl. unit.* 19 (227, 20-22) Ep. 19, II (526, 16-18) y Ep. 55, IV (626, 9-11).

134 Cf. *Ad Fort. praef.* IV (319, 11-13). El mismo San Cipriano se muestra deseoso del martirio: Ep. 81, I (841, 14-16) Ep. 76, VII (833, 14-17) *Acta Sancti Cypriani martyris* 4 (CSEL III, CXIII, 9-10).

135 Ep. 76, I (828, 15-16).

136 Ep. 12, I y III (502, 6-504, 2). Cf. Ep. 39, III (583, 3, 21) Ep. 57, III (652, 22-23) Ep. 10, I (490, 4-7) *De mort.* 26 (313, 27-314, 4) Ep. 66, VII (731, 14-732, 5).

137 *De lapsis* 2 (238, 8-11).

138 Ep. 10, IV (494, 4-5).

139 *De cath. eccl. unit.* 14 (222, 8-9) íd. 19 (227, 20-22).

tidad cristiana y eclesiástica [140]. Esta espiritualidad martirial, basada en el cumplimiento de estrictos deberes cristianos, no sólo es ofrecida a los cristianos como regla apta para su santificación, sino que ha de serles impuesta como única norma de vida concreta en las circunstancias de la persecución. No es rigorista ni exagerado Cipriano cuando lleva siempre *in mente* y refleja en sus escritos este alto ideal de la vida cristiana.

Influencia de la doctrina sobre la persecución en la teología dogmática y pastoral de Cipriano

Se ha dicho y repetido con razón que san Cipriano fué más bien un hombre práctico que un especulativo. Ello no quiere decir, sin embargo, que fuera un irreflexivo, ya que, como hemos probado brevemente, ante un hecho tan concreto como el de la persecución contra los cristianos supo exponer —incluso con cierto orden lógico en el tratado a Fortunato— las principales verdades reveladas que fundan la conducta del cristiano en tales contingencias. Pero lo cierto es que en él prevalece el hombre práctico, preocupado por los problemas de la vida humana concreta. Esta característica de Cipriano que aparece ya en los motivos de su propia conversión al cristianismo, en el opúsculo a Donato, está patente durante toda su vida: en sus mismos estudios teológicos —todos motivados por problemas muy concretos— y más aún en su actuación pastoral que le ha valido ser tenido como uno de los más grandes obispos de la historia eclesiástica.

No es de extrañar, por tanto, que su teología no aparezca completa y que estas lagunas obscurezan a veces su doctrina, de modo que incluso en algún caso puedan inducir a sospechar de la perfecta ortodoxia de Cipriano. Junto a este defecto objetivo juega otro factor —en sí muy positivo—, que es su celo íntegro y ardoroso en el cumplimiento del deber no sólo de cristiano, sino y sobre todo de obispo. Cipriano, penetrado de las verdades cristianas fundamentales como hemos desarrollado, es siempre consciente de que se mueve en medio del misterio cristiano y eclesiástico, y de un orden providencial y grave que debe seriamente secundar. Por esta razón, impulsado por una alta y ejemplar conciencia de su deber pastoral, no se detendrá ante ningún obstáculo cuando crea que debe defender los intereses de la Iglesia y de las almas. Y cuando no acierte en la solución del problema, su misma rectitud y conciencia le hará terco. Como en ma-

---

[140] Esta es la tesis central de la obra repetidamente citada: Capmany, *Miles Christi*... c. 2.º El Miles-Christi ante la persecución, V El martirio y la confesión en orden a la perfección cristiana, VI Características fundamentales de la espiritualidad martirial (pp. 104-126).

temáticas la confluencia de dos factores, uno negativo y otro positivo, da una cantidad mayor de signo negativo, así el defecto doctrinal multiplicado por su celo dará como resultante una posición muy deficiente y francamente peligrosa, a pesar de la buena fe que está debajo de ella. Afortunadamente la santidad personal y la meditación de la Escritura le llevará a tomar el partido de la paciencia y de la mansedumbre cristiana, y con ello evitará providencialmente posturas formalmente dañosas para su alma y para el bien de la Iglesia.

El gran tema dogmático que le tocó desarrollar fué el de la unidad de la Iglesia. En el tratado escrito a raíz de las intrigas de Novato, Feliciano y otros en Cartago contra la autoridad suya, adaptado después por el mismo Cipriano para apoyar al Papa Cornelio contra Novaciano [141], como en las varias cartas que hacen referencia también al cisma, queda vehementemente afirmada la unidad de la Iglesia y el fundamento visible de ella, que es la *Cathedra Petri,* o sea la Sede Romana. El tema por su derivación práctica evidente interesa sobremanera a Cipriano, el cual lo desarrolla con gran celo, puesto que para él los cismáticos son unos segundos perseguidores, aliados del diablo en su intento de arruinar la Iglesia de Jesucristo. Basándose en este concepto de los cismáticos, Cipriano va proponiendo sucesivamente y aplicando a ellos las mismas tesis de la teología de la persecución; éstas le dan la norma segura y confiada en su controversia y materia abundante en sus instrucciones sobre este tema.

Años más tarde se presenta la famosa cuestión del valor del bautismo administrado por los cismáticos, y Cipriano, consecuente con sus tesis del carácter demoníaco de la obra de los cismáticos, les niega el poder de dar el Espíritu Santo. El argumento parecía simple: nadie da lo que no tiene, y los cismáticos, pecadores diabólicos, no pueden tener el Espíritu Santo. Frente a esta tesis ciprianea, adoptada calurosamente por los obispos africanos y por otros más lejanos, como Firmiliano de Cesarea de Capadocia, levanta su voz el obispo de Roma, Esteban. Desgraciadamente la respuesta del Papa no era muy razonada. No era necesario, ciertamente, pues la imponía por autoridad, pero hubiera sido convenientísimo para deshacer el equívoco de Cipriano. Más aún, al Papa Esteban, para ilustrar su posición, se le ocurrió decir que tampoco los cismáticos rebautizaban cuando alguien se les pasaba procedente de la Iglesia verdadera [142]. Hay que recordar todo lo que Cipriano pensaba de los cismáticos para entender su respuesta airada a este argumento: *ad hoc devoluta est ecclesia Dei et sponsa*

---

[141] Tal es la opinión de CHAPMAN, que pensamos acertada: *Les interpolations dans le traité de saint Cyprien sur l'Unité de l'Eglise,* en «Revue Benedictine» 1902-1903.

[142] Ep. 74, I (799, 15-18).

Christi, ut haereticorum exempla sectetur, ut ad celebranda sacramenta caelestia disciplinam lux de tenebris mutuetur et id faciunt christiani quod antichristi faciunt! [143].

Además en esta cuestión jugó también no poco el pobre prestigio personal de que Esteban (al contrario de sus antecesores Cornelio y Lucio) gozaba ante Cipriano. Por dos veces por lo menos, el obispo de Cartago había sido consultado acerca de decisiones disciplinares formales o equivalentes de Esteban, y en ambos casos su dictamen había tenido que ser desfavorable al Papa. El primer caso es el de los obispos Basílides de León-Astorga y Marcial de Mérida, quienes habiendo sido canónicamente substituídos en sus sedes a causa de su apostasía, habían luego recurrido a Roma, fallando el Papa Esteban en su favor. Cipriano por esta vez excusa, como puede, al Papa: *Basilides... Romam pergens Stephanum collegam nostrum longe positum et gestae rei ac veritatis ignarum fefellit* [144]. Pero advierte a los consultantes de las sedes españolas que deben dar por inválida la decisión de Roma, e impedir a los obispos apóstatas que se reintegren a sus sedes.

El segundo caso se refiere a una sede más próxima a Roma: Arlés. Se trata del obispo Marciano de Arlés, que se unió a Novaciano y de acuerdo con la norma de éste negaba la penitencia a los apóstatas. Cipriano conoce el caso por una carta del obispo Faustino de Lyon, y se apresura a escribir a Esteban Papa, lamentando tan grave anomalía y urgiéndole que escriba a su vez a la cristiandad de Arlés, destituyendo a Marciano y nombrando a otro para substituirle [145]. Cipriano recuerda al Papa los graves daños que se originan de la actual situación de Arlés: los novacianos como cismáticos no están en la Iglesia verdadera y además (contra las disposiciones de la misma sede romana) niegan la penitencia a los apóstatas, precipitándoles a la desesperación. Al final hay una intencionada referencia a Cornelio y Lucio, sus grandes amigos y los predecesores de su interlocutor: *quorum memoriam cum nos honoremus, multo magis tu, frater carissime, honorare et servare gravitate et auctoritate tua debes, qui vicarius et successor eorum factus es* [146]. Las últimas palabras son una petición a Esteban, severa si no enérgica, para que le comunique quién es el sucesor de Marciano [147]. Cipriano parece que no se fía del todo, de la diligencia de Esteban, implícitamente acusado en esta carta.

Compárese ahora esta actitud de Esteban con la de Cipriano que

---

143 Ep. 74, IV (802, 10-13).
144 Ep. 67, IV (802, 10-13).
145 Ep. 68 (744, 1-749, 2).
146 Ep. 68, V (748, 12-15).
147 Ep. 68, V (748, 22-749, 2).

hace cumplir sin vacilaciones entre sus sufragáneos la ley de destitución de los obispos apóstatas [148] y que defiende firmemente la readmisión de los apóstatas mediante la adecuada penitencia. Recuérdese la mentalidad de Cipriano sobre la apostasía y el cisma, y la conciencia de su deber pastoral, y se concluirá que Cipriano tenía razones suficientes para pensar que Esteban era un hombre descuidado en el cumplimiento de su deber o por lo menos inconsciente de la gravedad de los asuntos pastorales que le incumbían, y que —negligente o apático— de hecho no hacía frente a los problemas difíciles.

En estas circunstancias la respuesta de Esteban a la consulta sobre si debían ser de nuevo bautizados los que lo habían sido antes por los cismáticos —*nihil aliud innovari nisi quod traditum est* [149]— hizo sospechar a Cipriano que el Papa una vez más huía del conflicto, con una solución irreflexionada: seguir la costumbre sin detenerse a estudiarla debidamente, siendo aparentemente tan contraria a principios teológicos tan claros y actuales. Por eso no le obedeció y montó en cólera, acentuándose su indignación al pensar en el triste argumento invocado por Esteban: *ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizant* [150].

Duro debió ser el golpe para Cipriano. El hombre que había más luchado por la unidad de la Iglesia, el cantor de la *Cathedra Petri,* se encontraba metido en un asunto del que podía resultar una gran división entre Roma y Africa. Cipriano, que se había habituado a enfrentarse con ojos de fe a las contingencias más desfavorables, como eran la persecución y el cisma, escribe entonces su *De bono patientiae,* con un capítulo —añadido al modelo de Tertuliano— sobre la paciencia y la mutua caridad de los cristianos, buscando por el camino de la virtud y de la confianza en la providencia divina —justificación plena de la paciencia cristiana en la teología ciprianea— la superación de la dura prueba que para él resultaba aquella difícil situación, auténtico callejón sin salida [151].

Toda la estridencia exterior de esta grave cuestión de la vida episcopal de Cipriano tiene fácil explicación, si se tienen en cuenta los hechos circunstantes y las naturales reacciones del vehemente Cipriano ante cada uno de los aspectos del problema. La dureza con que responde es fruto de sus meditaciones sobre la gravedad de la apostasía y del cisma y de su estima de la disciplina eclesiástica, sagrada en sí misma, y siempre necesaria, pero aún más en tiempo de persecución, abierta o latente.

---

148 Ep. 65 (721, 13-726, 6).
149 Ep. 74, II (800, 4).
150 Ep. 74, I (799, 17-18).
151 Que escribió este opúsculo en esta ocasión lo afirma en la carta 73, XXVI (789, 17-799, 2).

Las tesis de la teología de la persecución ilustran también no poco la actitud de Cipriano en el problema de la penitencia de los apóstatas y de los poderes de los confesores para relajarla. La penitencia era necesaria porque el pecado era muy grave. Pero también había cierto atenuante en el pecado por la fuerte solicitación diabólica. Además, Dios siempre busca aquí la salvación del hombre. Cipriano se inclina por el término medio: ni paz sin penitencia, como Feliciano y Novato, ni imposibilidad de reintegrarse a la Iglesia, como quería Novaciano. Reconoce los méritos de los mártires y de los confesores, que coloca en la cima de la santidad, en orden a relajar algo la penitencia de los apóstatas, pero exige que todo se haga bajo la ordenación de la jerarquía eclesiástica, sin la cual no hay Iglesia. Y cuando acecha otra persecución no vacila en dar inmediatamente la paz a los penitentes, pues sin la Eucaristía, de la que estaban privados durante el tiempo penitencial, los cristianos no hubieran podido ser fuertes ante el perseguidor [152]. Por la misma razón se preocupa diligentemente desde su retiro, para que no falte la comunión eucarística a los encarcelados por causa de la fe [153]. En este problema, perfectamente enfocado y resuelto por Cipriano, es donde brilla más pura la ortodoxia de sus principios, la consecuencia de su deber y responsabilidad pastorales y la admirable firmeza de su actuación.

La doctrina de san Cipriano, con su deficiencias que no hemos querido disimular, tiene muchos puntos dignos de meditación, pero ésta ha de hacerse con una adecuada composición de lugar, que en este caso es la persecución y la responsabilidad episcopal más grave que nunca en tal contingencia. De lo contrario no se entienden muchas cosas. Su lenguaje vivo exige vivir su momento sicológico-espiritual y eclesiástico-social para comprenderlo. Los principios fundamentales son simples y están directamente tomados de la Escritura sagrada. Sus fines son claros: mantener atentos a los cristianos acerca de las intrigas diabólicas y en constante tensión hacia los premios eternos. Al final de todas sus cálidas exhortaciones y al término de todos los estudios sobre Cipriano podrían ponerse las palabras con que él mismo cierra su obra cumbre, el tratado sobre la Iglesia: *si haec mandata serventur, si haec monita et praecepta teneantur, opprimi dormientes diabolo fallente non possumus, servi vigiles Christo dominante regnabimus* [154].

JOSÉ CAPMANY, pbro.
Profesor de Dogma en el Seminario
de Barcelona.

---

152 Ep. 57 (650, 5-656, 4).
153 Ep. 5, II (479, 13-17).
154 *De cath. eccl. unit.* 27 (233, 13-15).

La fecha del hambre de Jerusalén, aludida por Act 11, 28-30

Los nuevos caminos abiertos a la Exegesis Católica por el magisterio de S. S. Pío XII [1] han significado sin duda una grandísima ampliación del campo de investigación, que al irse trabajando renovará no pocos de los antiguos puntos de vista con una luz totalmente nueva.

Una modesta contribución a este gran trabajo quiere ser nuestro pequeño estudio, en un punto bien concreto y discutido: y es la estructuración de los capítulos intermedios de los Hechos de los Apóstoles. O centrando más todavía nuestro problema, la datación cronológica de los primeros viajes de S. Pablo a Jerusalén.

Porque indudablemente la investigación de las fuentes lucanas y su posible superposición en la definitiva redacción de los Hechos hace posible pensar ordenaciones muy diversas de los sucesos de estos años [2]. E invita desde luego a ello la objetiva dificultad, siempre renovada en la historia de la exegesis, de que no es inmediatamente evidente y clara la manera de armonizar la noticia que nos da S. Pablo en la Epístola ad Galatas, que él subió a Jerusalén a los tres años de su conversión [3] y luego a los 14 años [4], con lo que parece indicarse en los capítulos 9, 11 y 15 de los Hechos [5].

Nuestro método será ante todo histórico y no literario; es decir,

---

[1] Sobre todo con la invitación al estudio seriamente científico de los géneros literario en la Biblia de la *Divino Afflante Spiritu* (1943) y con las indicaciones hechas a este mismo respecto, y cuanto al estudio de las fuentes en la carta dirigida a 16 de enero de 1948 al Arzobispo de París por el Secretario de la Comisión Bíblica, fuera de algunas nuevas precisiones en la *Humani Generis* (1950).

[2] Una idea da el libro de J. DUPONT, *Les Problèmes du Livre des Actes d'après les Travaux Récents*, Lovaina, 1950. Desde entonces pocos estudios de verdadero valor se han publicado, y los más los iremos citando en estas páginas.

[3] Gal 1, 18.

[4] Gal 2, 1.

[5] Act 9, 26-20; 11, 27-30 [12, 25]; 15, 2-29.

procuraremos hacer cronología sin apoyarnos en teoría ninguna que afirme o niegue la multiplicidad u organicidad estructural de las fuentes lucanas. Por lo tanto: renunciamos metodológicamente a afirmar que un episodio precede a otro por encontrarlo antes narrado en los Hechos; renunciamos metodológicamente a afirmar que un episodio se ligue histórica —y no solo literariamente— con otro, por el mero encontrarse ligados en la narración lucana; renunciamos metodológicamente a afirmar que un episodio se diferencie históricamente de otro, por encontrarlos literariamente diferenciados en los Hechos —fuera del caso en que la misma estructura de lo narrado y la inerrancia del autor inspirado no nos imponga lo contrario. Porque reconocemos ser necesaria previamente a tal modo de argumentar la solución del problema que representa en la actual redacción de los Hechos la elaboración y combinación de las fuentes prelucanas.

Y el primer paso de nuestra investigación cronológica, al cual consagraremos el presente estudio, se reducirá únicamente a la comprobación mediante fuentes profanas de una noticia de los Hechos de los Apóstoles muy diversamente interpretada en las últimas publicaciones: el hambre socorrida por Bernabé y Pablo, cuando según el relato de Act 11, 28-30 llevaron limosnas Antioquenas a Jerusalén.

El estado del problema es aproximadamente el siguiente: los versículos 27 a 30 del capítulo 11 de los Hechos presentan diversas dificultades internas de interpretación [6], pero sobre todo parecen contradecirse con la Epístola ad Galatas por nombrar un viaje de S. Pablo a Jerusalén que ella excluiría. Quizá por ello habría de decirse que estos versículos representan una elaboración lucana de datos originariamente verídicos, pero desplazados de su verdadera situación histórica; y probablemente estos datos aludirían a una colecta y a un viaje de S. Pablo a Jerusalén con lo recaudado en ella; estos hechos, verdaderamente históricos, los habría combinado S. Lucas con la también histórica profecía de Agabo sobre el hambre que amenazaba al mundo habitado [7]: pero tal unión sería un mero procedimiento literario, siendo en realidad profecía y colecta dos datos históricamente independientes entre sí y cronológicamente muy distantes. El viaje de San Pablo con las limosnas de socorro sería el indicado en Act 24, 17 y habría ocurrido más de diez años después de la profecía de Agabo y de la persecución de Herodes, con quienes parece simultanearse en el texto. En Act 11, 28 estaríamos ante uno de los dobletes desplazados de su contexto histórico que parecen existir a veces en la Sa-

---

[6] De ellas nos ocuparemos quizás en otro estudio, como de la concordia de Act y Gal. Las dificultades de Act están bien resumidas, aunque un tanto forzadamente urgidas, en HAENCHEN, E., *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1956, ad locum.

[7] Act 11, 28.

grada Escritura, debidos al deseo de los primitivos cristianos de conservar toda la antigua tradición.

El género literario de los Hechos sería, sí, histórico y su inerrancia absoluta: pero habría que medir dicho género con un canon menos rígido que el manejado por la exegesis tradicional; habría que entenderlo de una manera más semejante a la historia clásica grecorromana —que admitía ciertas no pequeñas manipulaciones— o como algunos relatos del Antiguo Testamento, que dejan tan gran margen a la interpretación de los especialistas.

Estas frases no se dicen expresamente, que sepamos, en ninguna revista católica. Pero su mentalidad nos parece subyacer a no pocas publicaciones. Y nos extraña que no se formule el problema con claridad, porque aunque creemos ser la dirección equivocada, nos parece no habría demasiado que oponer —fuera de la sistemática reticencia— a su probidad teológica: se trataría de una investigación y un aserto sobre el género literario de los Hechos, cuestión que salvada la inerrancia y el carácter verdaderamente histórico de los mismos, está sin duda ninguna abierta a las discusiones de los especialistas.

Este es por tanto nuestro intento: sobre la base de una investigación histórica mostrar que no hay fundamento en la cronología de la zona central de los Hechos para atribuir a este libro un género literario y un significado histórico distinto de los que les ha atribuído la exégesis tradicional.

Vengamos al punto crítico de la cronología de esa zona central de los Hechos, que ya más arriba hemos nombrado. Se trata del viaje de Bernabé y Saulo a Jerusalén referido en el versículo 30 del capítulo 11. Y decimos que es punto verdaderamente crítico, porque contra él se presentan las dos fuertes dificultades arriba nombradas, mayores quizá que las aducidas contra otro alguno de los textos cronológicos discutidos en este libro de los Hechos. La primera es la concordia con la epístola ad Galatas [8], y la segunda, de que ahora nos ocuparemos, es la datación del hambre de Jerusalén que Bernabé y Saulo pretenden con sus limosnas antioquenas socorrer.

Esta dificultad se podría formular de la manera siguiente: según la marcha del relato lucano entendido literal e ingenuamente, nos encontramos cuando se narra este viaje en los primeros días de la persecución herodiana de Jerusalén, cuyas víctimas serán Santiago el Mayor, decapitado [9], y S. Pedro, encarcelado y sólo salvado de milagro [10]. Esto nos haría fechar todo el episodio con la pascua del 43

---

[8] Gal 1, 18; 2, 1.
[9] Act 12, 2.
[10] Act 12, 3-17.

poco más o menos [11]. Pero la historia, en este punto sin duda desapasionada de Josefo, nos daría como fecha del hambre de Jerusalén el año 49 [12]. ¿Cómo resolveríamos esta aporía?

Examinemos primero el texto de Josefo muy conocido por los especialistas. En el libro de las Antigüedades describe la conversión al judaísmo de una reina de Adiabene llamana Helena. Llena ella de fervor judaico, habría venido a visitar el templo de Jerusalén para en él adorar a su ahora conocido Yahvé, único Dios verdadero [13]. El dato está atestiguado por fuentes independientes y se hace realmente difícil dudar de él [14].

Y sucedió que a la llegada de Helena azotaba a Jerusalén una seria carestía, que sirvió a la reina para demostrar la sinceridad con que había abrazado su nueva fe: hizo traer trigo de Egipto e higos de Chipre con los que remedió la necesidad de sus nuevos correligionarios y se ganó las simpatías de todos [15].

Tenemos, por tanto, confirmado en Josefo el hecho de un hambre sufrida por Jerusalén, hambre que dejó huella en la historia y que como veremos tuvo lugar en tiempo de Claudio. Ella será sin duda la nombrada por Lucas cuando dice que el hambre profetizada por Agabo y socorrida por Bernabé y Saulo fué «la que tuvo lugar en tiempo de Claudio» [16]. ¿Qué año tuvo lugar?

El texto más explotado para establecer esta fecha es *Ant.* 20, 100-102 (V, 2), en un contexto en que Josefo cuenta la sucesión de los procuradores romanos en Judea:

> Ἦλθε δὲ Φάδῳ διάδοχος Τιβέριος Ἀλέξανδρος, Ἀλεξάνδρου παῖς. Ἐπὶ τούτου δὲ καὶ τὸν μέγαν λιμὸν κατὰ τὴν Ἰουδαίαν συνέβη γενέσθαι, καθ' ὃν καὶ ἡ βασίλισσα Ἑλένη πολλῶν χρημάτων ὠνεσαμένη σῖτον ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου διένειμεν τοῖς ἀπορουμένοις, ὡς προεῖπον. Πρὸς τούτοις δέ... [17].

---

[11] Conf. HOLZMEISTER, *Historia Aetatis Novi Testamenti* [2], Roma, 1938, pp. 128, 130; JACKSON-LAKE, *The Beginnings of the Christianity*, I. *Prolegomena.* I. *The Jewish, Gentile and Christian Background*, pp. 24 s.; GAECHTER, P., *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck, 1958, pp. 93-100.

[12] Así lo piensa J. DUPONT, *Notes sur les Actes des Apôtres:* RevBibl 62 (1955) pp. 52-55. Alusiones en el mismo sentido en su artículo «La Mission de Paul a Jerusalem»: *Novum Testamentum* 1 (1956) pp. 276-303. Se apoya en JOSEFO, *Ant.* 20, 100-102 (V, 2).

[13] *Ant.* 20, 49-51 (II, 5).

[14] SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III[4], pp. 169-172, trata detenidamente la cosa. Como fuentes independientes aduce Mischna Joma 3, 10; Nasir 3, 6.

[15] *Ant.* 20, 51 (II, 5).

[16] Act 11, 28.

[17] *Ant.* 20, 100-102 (V, 2).

Este texto tiene la ventaja de que nombra directamente el viaje de la reina Helena y el hambre, y además es directa y expresamente cronológico. Pero por otra parte en el punto a que específicamente se refiere nuestra investigación es la lectura críticamente dudosa y semánticamente muy oscura.

La frase completa dice así:

ἐπὶ τούτου καὶ τὸν μέγαν λιμὸν... συνέβη...

Y en ella encontramos que las palabras para nosotros más interesantes, ἐπὶ τούτου, han sido preferidas a la lectura ἐπὶ τούτοις en la edición crítica de Niese [18] —que es la normalmente manejada en citas de Josefo— contra todos los buenos manuscritos [19], mientras que en su favor sólo está el códice Busbekiano del Epítome. Más aún: la lectura ἐπὶ τούτοις, aun sin tal peso de manuscritos en su favor, sería ya de por sí preferible: porque es la lectio difficilior. Y la razón es ésta: que tratándose de un aserto cronológico y no constando a primera vista el significado de la forma plural, ni a quién habría de referirse, la tendencia del copista nunca hubiera ido en el sentido de oscurecer la frase escribiendo un problemático plural, si ante sus ojos tenía un sencillo y aparentemente claro singular. Y en cambio la corrección clarificadora es psicológicamente muy explicable.

De aquí que Schürer [20], Joaquín Jeremías [21] y Haenchen [22], los tres autores que en las últimas décadas han estudiado el texto, hayan optado por la forma plural ἐπὶ τούτοις. Y nosotros creemos poder unirnos a ellos, tratando esta forma como críticamente cierta.

Pero resuelta la cuestión crítica en este sentido se dificulta la interpretación semántica. ¿Qué significa y a quién se refiere esta forma plural?

Schürer [23] entendió τούτοις como masculino y según él la exprepresión ἐπὶ τούτοις significaría «en tiempo de éstos», es decir, en tiempo de Cuspio Fado y Tiberio Alejandro. Joaquín Jeremías interpretó τούτοις como neutro, y tradujo la preposición lo mismo que Schürer, es decir, que la expresión total significaría «en tiempo de estas cosas», refiriéndose solamente al gobierno de Tiberio [24]. Haenchen, por fin, niega que la preposición ἐπὶ pueda tener tal sentido en Jo-

---

[18] *Flavii Josephi Opera* edidit et apparatu critico instruxit B. NIESE, Berlín, 1955. (Nota que ésta es una reedición fototípica de la publicada en Berlín mismo de 1887 a 1895.)

[19] Ambrosiano, Mediceo y Vaticano.

[20] *Geschichte des jüdischen Volkes*, I³, p. 567, nota 8.

[21] *Sabbatjahr und neutestamentliche Chronologie:* ZNTW 27 (1928) p. 99.

[22] *Apostelgeschichte*, Göttingen, 1956; p. 52.

[23] Conf. not. 20.

[24] Conf. not. 21. Pro hac significatione conf. también DUPONT, *Notes sur les Actes des Apôtres:* RevBibl 62 (1955) pp. 52 s.

sefo, y traduce «después de», «en seguida de» (en alemán «so dann»), de modo que lo dado a entender por Josefo según él sería «después de estas cosas», es decir, después que Tiberio sucedió a Fado en el gobierno [25].

Después de considerado atentamente el caso, nos parecen ser insuficientes las razones aducidas por Haenchen. En él no se encuentra un estudio completo sobre el uso de la preposición ἐπὶ por Josefo, sino solamente algunos ejemplos: y si bien es verdad que tal preposición con dativo no es giro usual en Josefo para indicar la contemporaneidad con alguna persona, pero también es verdad que semejante giro no le pudo ser desconocido: en primer lugar por ser frecuente en poesía y en la prosa helenística [26] y luego sobre todo por hallarse en los LXX, que le eran tan familiares [27]. Y esto supuesto no nos atrevemos a decidirnos por el significado de la expresión con toda certeza: sino que reconocemos haber en ella una cierta oscuridad, por poder apuntarse con ella a los tiempos de Tiberio Alejandro solamente, o a estos y los de Cuspio Fado tomados como una unidad total dentro de la cual indeterminadamente cae el hambre, o a estos como transcurso real de tiempo, duración verdaderamente larguísima para una carestía normal [28].

Sea lo que sea, debemos determinar en seguida la cronología de estos procuradores: aunque no nos ocuparemos mucho en ello por ser un punto suficientemente estudiado: los años 44-46 se suelen indicar para la procura de Cuspio Fado y los 46-48 para la de Tiberio Alejandro [29].

Para la determinación del año 44 como «terminus ante quem non» del gobierno de Fado, se da la muerte de Herodes Agripa, y para el final de tal gobierno se suele aducir el conflicto ocurrido entre Fado y los Príncipes de los Sacerdotes con ocasión de la custodia de las vestes sacerdotales en Jerusalén [30]: dicho conflicto no estaba aún resuelto en Roma por abril del 45 [31] y en los documentos que se refieren a sus trámites figura todavía Fado como procurador de Judea: de aquí se puede deducir que por este año no hubo nuevo nombramiento, pues sabemos que Claudio el año 43 había dado una ley en fuerza de la cual los nuevos procuradores debían asumir sus funciones en

---

[25] Not. 22. En Haenchen no se encuentra un estudio detenido sobre el uso de ἐπὶ en Josefo, sino sólo algunos ejemplos.

[26] Conf. LIDDELL-SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1925 a 1940. Ad verbum ἐπὶ.

[27] Ag 2, 10; Zacc 1, 7; 2 Mac 2, 8. Conf. SCHLEUSSNER, *Novus Thesaurus in LXX*. Lipsiae, 1820 ss. Ad verbum.

[28] Diríase que Josefo ha escogido conscientemente una expresión oscura.

[29] Conf. HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, Göttingen, 1956; pp. 52 s.

[30] *Ant.* 20, 6-14 (I, 1 ss.).

[31] Ad motiva, conf. HAENCHEN, *loc. cit.*

abril [32]. Si pues en documentos posteriores a abril del 45 se nombra aún a Fado como a procurador de Judea, es señal que no ha habido cambio en este año y que deberemos esperar al siguiente abril para verle sustituído. Por lo demás entonces lo fué sin duda, dado el giro que sabemos tomó ese mismo conflicto de los paramentos sacerdotales.

El fundamento para fechar con el año 46 la llegada de Tiberio Alejandro, es la partida de Fado, a quien sucede. Y con el año 48 se suele señalar su marcha [33], quizá porque *Ant.* 20, V, 2 parece indicar una cierta simultaneidad entre la llegada de Ventidio Cumano, sucesor de Tiberio Alejandro, y la muerte de Herodes de Calcis, ocurrida el 48 [34].

Como se ve, la cronología de estos procuradores no es demasiado segura ni precisa, pero suele admitirse por no presentar graves inconvenientes en sentido ninguno: y nosotros también la adoptaremos, suponiendo en adelante los años 44-46 para la procura de Cuspio Fado y los 46-48 para la de Tiberio Alejandro.

Y el resultado de toda la investigación sería el siguiente: según Josefo, *Ant.* 20, 100-102 (V, 2), por los tiempos de Tiberio Alejandro azotó a Jerusalén un hambre, que quizá ya durante el gobierno de Cuspio Fado —o únicamente en él— se había dejado sentir. Esto es lo que permiten y a la vez imponen las reflexiones arriba hechas sobre el texto de Josefo. Cronológicamente son los años 46 a 48 los más probables, o quizá del 44 al 48.

En este punto añade J. Dupont [35], siguiendo por lo demás a Joaquín Jeremías [36], que el año 47/48 fué sabático: y que esto confirma la cronología dada por Josefo al hambre. Porque después de un año sabático no había cosa más natural que la carestía, que siempre de suyo tenía que sobrevenir si los años inmediatamente precedente y siguiente al sabático no eran magníficos. Con ello tendríamos un excelente indicio confirmatorio del dato de *Ant.* 20, 100-102: ellas señalan un hambre entre 46 y 48, y el año sabático nos insinúa un hambre del 48/49. En este año sin duda habría ocurrido el viaje de Helena de Adiabene a Jerusalén, y el hambre a que se refiere S. Lucas, «la ocurrida en los tiempos de Claudio» [37].

Ello significaría que S. Lucas manejó sus fuentes con una cierta libertad, porque él hace viajar a Bernabé y Saulo de Antioquía a Je-

---

[32] Dio Cassius, *Historiae*, 60, 17, 3.
[33] Haenchen, *op. cit.*, pp. 53, 57, 65.
[34] Conf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I³, pp. 567 s., nota 20.
[35] RevBibl 62 (1955) p. 54.
[36] Art. cit. en la nota 21.
[37] Act 11, 28.

rusalén para remediar el hambre de las Ciudad Santa en los días de la persecución de Herodes es decir, por el año 43, siendo así que el hambre parece haber tenido lugar 5 ó 6 años después. Y no faltan especialistas que se inclinan a atribuir tal libertad cronológica a la ordenación lucana de los Hechos, impresionados por el estudio del examinado pasaje de Josefo: pasaje que en realidad desde los días de Jeremías [38] apenas ha sido reestudiado a fondo. Pero a nosotros nos parece que vale la pena hacerlo de nuevo.

Porque es un hecho conocido que Josefo no siempre es digno de fe en su manera de presentar aspectos secundarios de su historia: bien en general, bien en la narración de la época que precisamente nosotros examinamos.

Sirva de ejemplo lo que nos dice sobre el destierro de Herodes Antipas en tiempo de Calígula. En las Guerras de los Judíos 2, 183 (IX, 6) escribe:

ἐπιτιμᾶται φυγῇ εἰσ Ἱσπανίαν [39].

Mientras que según *Ant.* 18, 252 (VII, 2):

αὐτὸν δὲ φυγῇ αἰδίῳ ἐζεμίωσεν, ἀποδείξας οἰκητήριον αὐτοῦ Λούγδουνον, πόλιν τῆς Γαλλίας.

En otra ocasión escribe sobre una sublevación en la región de Perea que todo sucede.

χωρὶς γνώμης τῆς τῶν πρώτων [40]

y pocas líneas después:

λαβὼν οὖν τρεῖς τοὺς πρώτους αὐτῶν, τοὺς καὶ τῆς στάσεως αἰτίους [41].

No faltando tales ejemplos, de los cuales podríamos citar algunos más [42], creemos ser de verdadero interés examinar un poco a fondo la cronología de Josefo antes de invocarla contra Lucas.

Porque hay otros pasajes en las Antigüedades que, o bien se refieren al hambre padecida por Jerusalén, o al menos mencionan el viaje de la reina Helena, que sabemos coincidió con ella. El primero es *Ant.* 3, 320 s. (XV, 3). Según este pasaje el hambre ocurre en los tiempos de Claudio [43] siendo sacerdote un cierto Ismael. Pero aquí parece haberse deslizado en la narración de Josefo uno de los errores arriba nombrados —pues en las listas sacerdotales, bastante completas para esta época, que poseemos, no hay lugar en tiempo de Claudio

---

[38] Año 1927.

[39] La edición de Niese lee aquí Γαλλίαν, pero se trata de una corrección armonizante contra *todos* los manuscritos.

[40] *Ant.* 20, 2 (I, 1).

[41] *Ant.* 20, 4 (I, 1).

[42] Conf. PAULY WISSOWA, IX, 2, col. 1971, nota 1 (ad v. Josefo).

[43] Años 41-53.

para Ismael ninguno [44]. De aquí que este texto nos resulte cronológicamente estéril: aunque no carece de interés histórico por los detalles que da sobre precios y dificultades de los días del hambre. Por lo demás Helena no aparece en el contexto y no sabemos si esta carestía es la socorrida por Bernabé y Saulo.

Volvamos por tanto a la reina de Adiabene, porque felizmente para nosotros la narración de su viaje se nos da en conexión con otros sucesos del próximo oriente, cuya cronología está bien determinada y firme. Así llegaremos a conocer el año del viaje de la reina, y con ello el año del hambre claudiana que buscamos. Porque ésta es una premisa firme de que debemos partir: el año del hambre coincide con el año de la llegada de la reina a Jerusalén. Recordemos la expresión, más arriba citada [45], de que «su llegada fué oportunísima para los vecinos de Jerusalén: porque azotando el hambre a su ciudad, y sucediendo que morían muchos por falta de alimentos, la reina envió quien negociara trigo en Alejandría con fuertes sumas...»

Pues bien: dos posibilidades se nos ofrecen para fechar este viaje de Helena partiendo de textos de Josefo, fuera de la analizada por J. Dupont: la primera partiendo del hecho de que este viaje se narra antes de la muerte y últimos años de Artabano, rey de los Partos. La segunda, porque el mismo viaje se conecta con ciertos episodios de la vida de Vardanes, rey también de los Partos e hijo de Artabano.

Cuanto a lo primero Josefo nos ofrece lo siguiente: Helena habría emprendido el viaje en seguida de la coronación de su propio hijo Izates, mientras éste ayudaba a su vecino Artabano, huído del propio reino a causa de una peligrosa conjuración.

Que el viaje de la reina tiene lugar en seguida de la coronación de su hijo, nos lo dicen las siguientes palabras, escritas a renglón seguido del episodio de la coronación:

> «Mas Helena, la madre del Rey, viendo en seguridad y paz lo del reinado de su hijo, y a éste feliz... sintió deseos de venir a Jerusalén y venerar el templo de Dios, entre todos los hombres famosísimo, ofreciendo sacrificios de acción de gracias: más ahora le hacía falta el beneplácito de su hijo. Con el asentimiento de éste... baja a la ciudad de Jerusalén...» [46].

Que el viaje tenga lugar mientras Artabano llega a Adiabena y requiere la ayuda de Izates se deduce ya del hecho de que el texto nombra el viaje de Helena como lo primero ocurrido después de la coronación de su hijo [47]. Además presenta la ayuda prestada al rey de los Partos como cosa de solo Izates, mientras que hasta la marcha de

---

[44] SCHÜRER, II, p. 272, nota 15. El pasaje lo tratan también DUPONT: RevBibl 62 (1955) pp. 52-55 y LAKE, *Beginnings*, V, p. 455.

[45] *Ant.* 20, 51 (II, 5); supra p. 306.

[46] *Ant.* 20, 49 (II, 5).

[47] *Ant.* 20, 49-53 (II. 5).

su madre hace a este príncipe bastante dependiente del consejo de ella. Y el orden de la narración es como sigue: coronación de Izates, viaje de Helena a Jerusalén, llegada de Artabano a Adiabene [48], ayuda de Izates a Artabano [49], vuelta victoriosa de Artabano a su reino, recompensa de Izates, muerte de Artebano [50].

La verdad es que el orden de esta narración se nos hace ya a primera vista sospechoso de estructuración temática más que cronológica: pero éste es un punto que examinaremos más adelante. Por ahora baste decir que la muerte de Artabano ocurre en el año 40 [51]: con lo cual el viaje de Helena se ve colocado aquí ocho años por lo menos antes de la procura de Tiberio Alejandro en Judea, en flagrante contradicción con el otro texto del mismo Josefo anteriormente examinado [52] y con la interpretación y confianza que se le presta por parte de J. Dupont.

Pero antes de sacar consecuencia ninguna vengamos al segundo pasaje de Josefo arriba nombrado, donde aparece el viaje de la reina Helena en conexión con otros sucesos del próximo Oriente. Estos sucesos son en el presente pasaje los planes antiromanos de Vardanes, hijo de Artabano, que en seguida explicaremos más detalladamente. Se trata de acontecimientos históricamente muy seguros [53]. Su conexión cronológica con el viaje de Helena de Adiabene a Jerusalén se nos da en las siguientes líneas:

> «Él [Vardanes], dirigiéndose a Izates cuando estaba para declarar la guerra a los romanos, le insistía que se le aliara y llevara la guerra conjuntamente. Pero no le convenció: porque Izates sabía la fuerza y buena estrella de los romanos y opinaba que Vardanes se enredaba en un imposible. Además aquél había enviado a nuestra ciudad a cinco hijos, de edad jóvenes, para que aprendieran nuestra lengua y educación a fondo, y a su madre, a que venerara el templo: y ello le infundía cierto temor... [54].

Recorramos ahora, para la utilización cronológica del pasaje, los principales sucesos.

Fué Vardanes, como hemos dicho, hijo de Artabano, rey de los Partos: pero su acceso al trono resultó en extremo difícil por la fuerte rivalidad que encontró en un noble llamado Gotarces, que al fin le venció y le hizo desaparecer. Es un verdadero laberinto perseguir la

---

[48] *Ib.* 54-59 (III, 1).
[49] *Ib.* 60-65 (III, 2).
[50] *Ib.* 69 (III, 4).
[51] PAULY-WISS. II, 1, col. 1296 (ad v. Artabano, F. Cauer). Se conservan monedas fechadas, y por ello podemos determinar con cierta exactitud la fecha.
[52] Pp. 5 a 9 [*Ant.* 20, 100-102 (V, 2)].
[53] Conf. V. SCRAMUZZA, *The Empiror Claudius*, Cambridge (Mass.), 1940. Pp. 191-193.
[54] *Ant.* 20, 69-71 (III, 4).

historia de luchas y pactos que estas rivalidades produjeron [55], pero con tanta mayor seguridad podemos decir que Vardanes el año 41/42 llega a un acuerdo con Gotarces en las regiones orientales de su reino [56]; acto seguido vuelve a occidente, enorgullecido por su éxito y por creerse ya seguro en la posesión de la corona: y en este momento se decide a atacar a Seleucia, que resuelve rendirse casi sin resistencia. Los anales de Tacito concuerdan perfectamente con este cuadro:

> «Regressoque Vardane deditur Seleucia, septimo post defectionem anno, non sine dedecore Parthorum quos una civitas tamdiu eluserat. Exin validissimas praefecturas invisit: et recuperare Armeniam avebat, ni a Vibio Marso, Syriae legato, bello minitante, cohibitus foret» [57].

Queda claro según estas palabras que Vardanes quiso atacar el reino de Armenia, aliado de Roma, y aun pensó en atacar a las legiones de ésta, en seguida de la ocupación de Seleucia. Además, y este es un dato importante, nos dice Tácito que Seleucia fué recuperada por Vardanes después de seis años de independencia.

Este momento histórico lo podemos determinar con toda exactitud. Seleucia se hizo independiente el año 36 p. C. n., y el año 42 fué recuperada por Vardanes [58]. Entonces es, por lo tanto, cuando él quiere atacar a Armenia y piensa en luchar contra los romanos, y entonces es cuando pide la ayuda de Izates de Adiabena [59] que no obtiene [60]: y una de las razones de no obtenerla es, según dice Josefo, que Izates titubeaba temeroso por haber enviado a Jerusalén a su madre y a sus propios hijos.

Esta fecha la podemos todavía confirmar con otras fuentes. En primer lugar por lo que sabemos de la historia romana sobre Vibio Marso, de quien acabamos de leer que era legado en Siria cuando Vardanes amenazaba a Armenia e Izates había enviado a su madre a Jerusalén [61]. Vibio Marso empezó el año 42 su legación de Siria [62] y el año 45 recibió como sucesor a C. Cassio Longino [63]. Es decir: de ninguna manera podemos colocar los planes antirromanos de Vardanes más tarde del año 45: y desde luego tienen lugar antes de la llegada a Judea de Tiberio Alejandro, hasta cuyos días retrasa el hambre de Jerusalén y el viaje de la reina Helena el primero de los textos

---

55 PAULY-WISS., ad verb. *Gotarces:* VII, 2 col. 1674-1683 [Stein], VIII, A, 1, ad v. *Vardanes,* col. 368-372 [Hanslick].

56 *Ibid.* VII, 2, col. 1678; VIII A 1, col. 369.

57 *Annales,* XI, 9.

58 PAULY-WISS., II, A, 1, col. 1159 s.,; ad v. *Seleukia am Tigris* [Streck].

59 conf. p. anterior.

60 *Ibid.*

61 Cf. textos cit. not. 59, 54.

62 PAULY-WISS., VIII, A, 2, c. 1974 (ad V. Vibium Marsum [R. Helm]. VIII, A, 1, c. 370 (v. Vardanes).

63 Cf. SCRAMUZZA, *The Empiror Claudius,* p. 192. (Cambridge, Mas. 1940).

de Josefo examinados, y con él el Abate Dupont: pero viaje y hambre han de preceder a estas maquinaciones de Vardanes según ahora nos dice Josefo.

Otro punto de apoyo para esta cronología más temprana del viaje de la reina es la historia del mismo Vardanes. Si el 43 es el términus ante quem non de sus planes antiarménicos (por no dejarnos retroceder más la fecha de la rendición de Seleucia), el 44 es también año post quem non: porque desde entonces vuelve Vardanes a enredarse en luchas dinásticas y ya no tiene tiempo de pensar en guerras exteriores hasta el día de su muerte [64].

Resulta en consecuencia segurísimo el año 43/44 como fecha de los titubeos de Izates de Adiabena recordados por Josefo en *Ant.* 20, 69-71 (III, 4). Y encontramos que el escritor judío, sin duda por haberlo hallado así en sus fuentes, aduce el viaje de Helena a Jerusalén, anterior a estas fechas, como una de las causas principales de tales titubeos. Estos tuvieron lugar en el invierno del año 43/44, pues este era el momento oportuno para preparar la campaña que se solía iniciar en primavera, y era el momento de los manejos diplomáticos. Por entonces ya estaba Helena ausente de su patria, y el viaje debió haberlo emprendido o en otoño del mismo año 43, o más probablemente en la primavera de ese año: que era la pascua y el tiempo más apropiado para viajar. Esto como fecha post quam non, de modo que podemos señalar el 42/43 como año aproximado de la cosa, según este último pasaje de Josefo.

Esto supuesto tenemos tres diversas conjeturas cronológicas para fechar el viaje de la reina Helena que coincide con el hambre de Jerusalén: y las tres conjeturas fundadas en Josefo. La primera nos llevaría con *Ant.* 20, 100-102 (V, 2) a los años de Tiberio Alejandro, es decir, a 46-48/49 [65]. La segunda se funda en el contexto de *Ant.* 20, 49-69 (II, 5-III, 4) donde el viaje de Helena se coloca antes de la muerte de Artabano, es decir, antes del año 40 [66]. La tercera y última de las estudiadas nos hace situar el viaje poco antes de los planes antirromanos de Vardanes —que el año 43 pensó guerrear contra Vibio Marso— y ello nos llevaría al 42/43. ¿Cuál de estas conjeturas tiene más probabilidad?

Desde luego no la segunda [67]. En el contexto que a ella da lugar nos pinta Josefo un episodio bien redondeado, cuyo tema es la acendrada piedad mosaica de la familia real de Adiabena. Ningún final más digno para esta pintura que el viaje de la reina a Jerusalén: y de haber narrado antes la muerte de Artabano, es decir, en su ver-

---

[64] Conf. art. de PAULY-WISS. citados en la nota 55.
[65] Supra, pp. 306-309.
[66] Supra, pp. 311 s.
[67] *Ant. 20,* 49-69 (II, 5-III, 4).

dadera situación cronológica [68], hubiera estropeado Josefo la impresión de conjunto de todo el pasaje. De aquí seguramente el resbalamiento cronológico de lo referente al rey de los Partos, resbalamiento que en la historia grecorromana era cosa normal y no postulaba aclaraciones ni sincronizaciones como en la moderna.

Prescindiendo pues de este pasaje vengamos a la valoración cronológica de los otros dos. Parece favorecer a la colocación del viaje de la reina por los años de Tiberio Alejandro, es decir, entre 46 y 48/49 el expreso sentido cronológico de *Ant.* 100-102 (V, 2) y el conocimiento relativamente más exacto que sobre los sucesos patrios debió de poseer Josefo. Pero en contra está la oscuridad textual y semántica del pasaje que arriba examinamos [69]. Y si como parece casi cierto la lectura genuina es ἐπὶ τούτοις, diríamos que Josefo escogió conscientemente esta expresión bien oscura, porque conocería por una fuente independiente lo relativo a Helena, fuente no sincronizada con los procuradores romanos de Judea: y esta sincronía la intentó él con cierta negligencia mediante esa oscura expresión.

Mas aun cuando la lectura originaria del pasaje fuera ἐπὶ τούτου, pensamos que éste es el verdadero sentido que se le ha de dar: nos hallamos en él ante una sincronía arriesgada por Josefo en un punto en que no había procurado seguridad especial: y por eso aparece la datación en el contexto aislada y terminante, sin concatenaciones causales hacia el futuro ni el pasado.

En cambio la determinación del año 43 para los planes antirromanos de Vardanes es segurísima, y su referencia cronológica al viaje de Helena se nos da no como sincronía aproximativa —del tipo del pasaje anterior— sino como episodio etiológicamente ligado con la sustancia histórica narrada, como motivo de la actitud política de Izates: a quien comprendemos le fuera muy duro tratar amigablemente con un enemigo de los romanos, exponiendo a su madre y a sus hijos a las terribles represalias que la historia de los antiguos rehenes nos da a conocer: y en rehenes se hubieran convertido Helena y sus nietos al punto, de haber condescendido Izates con Vardanes.

Por esto es preferible sin duda ninguna el último pasaje de Josefo [70] para fechar el viaje de la reina, que venimos así a situar en el año 42/43 —lo mismo que el hambre de Jerusalén con él coincidente. W. Otto en su artículo del Pauly-Wissowa «Helene v. Adiabene» [71], designa para este viaje el mismo año 42/43, pero sin aducir los motivos que le impulsan a ello. Desde luego no creemos que se reduzcan a la perfecta sincronía con S. Lucas.

---

[68] Entre *Ant.* 20, 48 y 20, 49 (20, II, 4 y 20, II, 5).
[69] Pp. 307 a 311.
[70] *Ant.* 20, 69-71 (III, 4).
[71] PAULY-WISS., VII, 2, col. 2836 s.

Se podría todavía insinuar que esta cronología nuestra del hambre de Jerusalén no tiene en su favor la coincidencia del año sabático, como la tiene el año 49 preferido por Dupont en fuerza de los estudios de J. Jeremías.

Pero fuera de que esta fecha supone una duración para la procura de Tiberio Alejandro más larga de lo normalmente admitido [72], todavía tiene otro inconveniente: y es que tan sabático como el año 47/48 —que precede al 49, preferido por Dupont—, es el año 40/41: y a él puede suceder igualmente una carestía que por defecto de administración dure hasta la primavera del 43— porque sin este defecto duraría ya sin duda hasta la primavera del 42.

Por lo demás las sequías y malas cosechas no siempre coincidieron ni pudieron concidir con los años sabáticos. Y queda todavía otra noticia abierta a la investigación en las fuentes: por estos años se repitieron las carestías en Judea según parece [73].

Por eso aducir la coincidencia del año sabático con la procura de Tiberio Alejandro para fijar un año de hambre, y luego apoyar en ello una sistematización cronológica de esta zona central de los Hechos, resulta un procedimiento algo débil. Y desde luego insuficiente para deducir un manejo libre de las fuentes por el redactor de nuestro actual texto. Más aún: creemos haber demostrado que la historia profana nos lleva para fechar el hambre al año 43, que es el mismo donde una lectura sin prejuicios del texto lucano nos coloca [74]. Si se ha de demostrar que Act 11, 27-30 es una síntesis de diversas tradiciones heterogéneas como lo sostiene por ejemplo Dibelius [75], habrá de buscarse otro apoyo que la cronología del pasaje y el texto de Josefo manejado por J. Dupont. Porque Jerusalén sufre hambre en los mismos días que el capítulo 11 de los Hechos, conferido con el 12, indica, y S. Pablo subió probablemente por aquellos mismos días a la Ciudad Santa.

Pero este es un punto que rebasa ya el tema del presente estudio, y con el que quizá nos ocupemos más adelante.

ANDRÉS M. TORNOS, S. J.

München, febrero de 1959.

---

[72] Supra, pp. 310 s., donde referimos las opiniones de Schürer y Haenchen. Realmente el fundamento para señalar el año 48 como momento de la llegada de Cumano, y por tanto como año de la marcha de Tiberio, no es demasiado sólido.

[73] J. JEREMÍAS, ZNTW 27 (1928) p. 100, nota 7, cita a este respecto J^{e}bh 15^{b} Par.

[74] Cf. supra, p. 305.

[75] Aufsätze z. Apostelgeschichte, herausgegeben von H. Greeven, Göttingen, 1951. P. 32, con la nota 5.

Un grave problema de derecho misional

LAS CAUCIONES FINGIDAS Y LA DISPENSA DEL IMPEDIMENTO DE DISPARIDAD DE CULTOS

La Iglesia difícilmente dispensa del impedimento dirimente de disparidad de cultos, y cuando por razones graves lo hace, exige con todo rigor, que los contrayentes presten antes las cauciones o garantías.

Las cauciones, en general, son una promesa seria y sincera, por la que se obligan, la parte acatólica a alejar del cónyuge católico todo peligro de perversión, y ambos a procurar que la prole se bautize y eduque solamente en la religión católica (can. 1061).

Conviene distinguir entre *cauciones* y *condiciones*. *Estas* consisten en el hecho de que se aleje de la parte católica el peligro de perversión, y se asegure el bautismo y la educación católica de la prole. *Las cauciones,* en cuanto distintas de las condiciones, son el medio que se exige para adquirir certeza moral, de que se han de cumplir las condiciones.

Las cauciones, como promesa formal que son, en sentido estricto, contienen dos elementos: *externo* el uno, e *interno* el otro. El externo consiste *en la formalidad* de declarar delante de testigos, o por escrito, la intención de obligarse y cumplir lo que se promete. El interno es esa voluntad de obligarse y de querer cumplir aquello, a que se obliga [1].

Ahora bien, la Iglesia exige las cauciones como condición necesaria para la validez de la dispensa, aun en el caso de peligro de muerte de uno de los contrayentes [2].

---

[1] S. O. 30 junio 1842: *Fontes CIC,* IV n. 890.

[2] S. O. 21 junio 1912; 14 enero 1932: AAS 4 (1912) pp. 442-443; 24 (1932) p. 25.

I.—Exposición del problema

Las cauciones, necesarias para la validez de la dispensa, han de ser sinceras, con intención de obligarse y de cumplir.

Se pregunta: *¿Es la sinceridad* de ambos contrayentes *necesaria* en todo caso *para la validez de la dispensa?* Desde casi treinta años ha sido discutido este problema. Buen número de autores *afirma* que la sinceridad es necesaria para la validez de la dispensa; otro número no menor lo *niega*, considerando válida la dispensa, aunque las cauciones hayan sido fingidas; por fin otro grupo no pequeño *distingue:* si la ficción es externa o puede probrarse en el fuero externo, la dispensa es inválida de lo contrario es válida [3]. Para evitar enojosas repeticiones hablaremos de la sentencias *afirmativa, negativa* e *intermedia.*

Estos últimos años se han dado a conocer dos decisiones de la Rota, y una del Vicariato de Roma, con intervención del S. Oficio, declarando nulos tres matrimonios, contraídos con dispensa del impedimento de disparidad de cultos, por el hecho de haber sido fingidas las cauciones [4].

1. *El problema misional.*

No es mi propósito tratar todo el problema de las cauciones fingidas, y mucho menos discutir el valor de las mencionadas decisiones de los tribunales eclesiásticos. Pretendo solamente exponer el problema de derecho misional, que va envuelto en la debatida cuestión de las cauciones fingidas, tal como la presentan los autores.

Porque, si la sinceridad de las cauciones es en todo caso necesaria para la validez de la dispensa y del matrimonio, en las Misiones surge irremediablemente un angustioso problema de conciencia, tanto para el misionero, que ha de procurar la dispensa, como para la parte católica que la solicita. Y esa dolorosa situación se provoca, al parecer, sin motivos suficientes, que compensen los males de ese conflicto de conciencia.

---

[3] Uno que otro (e. gr. Jone H., O. F. C. Cap., *Comment. in C. I. C.*, II (1954) p. 286), distingue entre voluntad *de obligarse* y voluntad *de cumplir;* faltando aquélla, la dispensa sería inválida, no, si faltara sólo la segunda. Pero tal distinción en esta materia carece de sentido. ¿Qué garantía puede ser para el cumplimiento de las condiciones la voluntad de obligarse, *sin intención* de cumplir? No hay semejanza con el caso del consentimiento matrimonial.

[4] Véase: Kelly J. Norbert, *Insincere «Cautiones» in the Light of Recen: Rota Decisions:* The Jurist 13 (Jan. 1953) pp. 33-56; Bouscaren T. Lincoln, S. I., and O'Connor I. James, S. I., *Insincere Cautiones Induce Nullity of Dispensation.* (Summary of Cases from Rota, Vic. of Rome.): The Canon Law Digest - *Annual Supplement Through,* 1953. Can. 1071 (Milwaukee: The Bruce Publish. Co.); Misciullionis R. Joseph, M. I. C., *The Insincerity of the Cautiones...*: The Jurist 16 (Jan. 1956) pp. 59-96.

En Misiones son relativamente frecuentes los casos, en que la parte pagana presta las cauciones, las firma, *al parecer* sinceramente, sin que ni el misionero ni la parte católica duden de la sinceridad de las mismas; pero más tarde, a lo largo de la vida conyugal, surgen sospechas, dudas, a veces certeza moral, de que todo fué fingido, y ello sin que la ficción pueda probarse en el fuero externo. Los únicos testigos serán paganos, y no habrá posibilidad de hacer que se presenten ante el juez eclesiástico. Si acaso se presentan, es de temer que lo hagan movidos por el deseo de enmarañar el negocio y perjudicar a la parte católica.

La consecuencia será que la parte católica se vea en una encrucijada sin salida. Tal vez lleva varios años con el pagano, tiene hijos, y los ama. Dejar al cónyuge equivaldría a separarse de los hijos, dejándolos en una familia pagana. Y esto no se lo permite ni la caridad cristiana, ni el amor de madre o padre. Continuar viviendo en ese estado, de sospecha, duda o certeza de la nulidad del matrimonio, repugna a su conciencia moral, y psicológica.

¿Qué hacer? Alguien propone sanar en raíz el matrimonio. Pero ¿es que para esto no se exige también la certeza moral de que *la parte pagana no he de impedir la educación católica de la prole?* [5].

2. *Las cauciones fingidas.*

Para no complicar la cuestión con meras palabras, proponemos tres clases o formas de cauciones fingidas o no sinceras [6].

La primera: todos los que intervienen en exigir y prestar las cauciones, se contentan con una *mera formalidad externa:* con la declaración verbal o escrita, sin preocuparse de la intención de obligarse y cumplir. *Sería una farsa.*

Ningún autor ha sostenido que esto sea caución o garantía. Expresiones menos exactas de algunos defensores de la sentencia negativa, no es razón suficiente para atribuirles tal despropósito.

La segunda: quien ha de procurar o conceder la dispensa, obra con toda seriedad: investiga sobre la disposición de los contrayentes, los instruye sobre el significado e importancia de las cauciones, y sólo después de estar bien persuadido de que ambos obran con sinceridad, concede o procura la dispensa. *Los contrayentes al contrario,* o los dos de común acuerdo, o el uno en connivencia o con conocimiento del otro, *fingen* o *simulan* prometer con verdad, mientras que en reali-

---

[5] *Facultates Apostolicae S. C. de P. Fide* (1951): *Formula Maior* n. 24.

[6] No sin repugnancia tengo que emplear la frase «falta de sinceridad de la parte pagana», cuando sería más exacto decir, «*falta de conciencia cristiana*». El lector se guardará de aplicar a la vida *social* lo que aquí se dice de la falta de sinceridad *en lo que es objeto* de las cauciones.

dad no tienen —o no tiene— intención de obligarse ni de cumplir. Al exterior todo serio. En verdad fingimiento. *Es una burla.*

Esta forma sería suficiente según los autores, que sostienen que para la validez de la dispensa basta que el que la concede esté *subjetivamente cierto* del cumplimiento de las condiciones. Esta sentencia ya no puede sostenerse, después de las decisiones de la ROTA, con intervención del S. OFICIO.

La tercera clase de cauciones fingidas *es* aquella, en que todo procede seria y sinceramente, tanto por parte del que dispensa, como por parte del contrayente católico. Este presta las causiones sinceramente, y está seriamente persuadido de que también la parte pagana las ha prestado con sinceridad. De hecho *al exterior* no hay nada que haga sospechar *ficción alguna,* sino es un *vago presentimiento* contrario, fundado en la mentalidad pagana.

Pero más tarde, al correr de los años de vida matrimonial, se sospecha, duda, y aun puede *darse como cierto,* que no hubo sinceridad de parte del cónyuge pagano.

En este caso la ficción será prácticamente imposible de probar en el fuero externo, y esto aunque en el interno haya certeza moral de que en efecto las cauciones fueron fingidas. No podrá probarse en el fuero externo, si el no cumplir se debe a falta de sinceridad en la promesa, o a falta de fidelidad en cumplir lo prometido. Aunque la parte pagana haya declarado a sus padres y a otros miembros de su familia, que no pretendía obligarse a lo que exteriormente prometía, y luego de hecho no cumpla lo prometido, la prueba en el fuero externo será imposible, pues no hay otros testigos que los paganos, que se negarán a comparecer y responder ante un tribunal eclesiástico.

De esta clase son la mayor parte, o casi totalidad, de las cauciones fingidas, que ocurren en las Misiones. Cauciones de pura fórmula yo no he conocido.

3. *Las cauciones sinceras.*

Caución, en nuestro caso, es una *promesa,* o un acto de voluntad, que se obliga a hacer u omitir alguna cosa. No es un mero propósito, pues la *promesa,* además de la intención de satisfacer a la obligación *conocida,* contiene la intención de obligarse por un nuevo motivo: de *fidelidad,* si es simple promesa: de *justicia,* si la promesa se hace en forma de contrato: de *religión,* si la promesa se hace a Dios de un bien posible y mejor que su opuesto.

Las cauciones, por tanto, constan de dos elementos, de la declaración externa, verbal o escrita, y de la voluntad interna.

¿En cuál de ellos consiste propiamente la caución o garantía? Si las cauciones se toman en sentido propio y *estrictísimo,* contienen o deben

contener los dos elementos: la voluntad interna manifestada en forma de pacto o promesa formal. La Iglesia quiere y prescribe los dos [7].

¿Qué es lo que se quiere y debe asegurar o garantizar? Sin duda el cumplimiento fiel de las llamadas *condiciones*, es decir, que se aleje de la parte católica todo peligro de perversión, y que todos los hijos se hayan de bautizar y educar católicamente. Ahora bien, de ordinario, ni la declaración externa oral o escrita, sin la intención de la voluntad, ni la intención interna, sin una declaración formal externa, dan la certeza moral del cumplimiento de las condiciones.

La razón *psicológica* de esta afirmación se funda en que la certeza moral del cumplimiento de las condiciones se apoya no sólo en la *sinceridad*, con que se promete, sino también, y sobre todo, en la *fidelidad* en cumplir lo prometido. Y es la fidelidad en cumplir la que corre mayor riesgo. Lo sabemos por experiencia: no es difícil prometer, pero lo es, y mucho, el cumplir lo prometido.

El prometer sinceramente es un acto transitorio, y en un momento fácilmente estamos dispuestos a ser héroes. Lo difícil es continuar en esa tensión un día y otro día, los días de entre semana como los domingos, los días de tormenta como los de bonanza. El prometer sinceramente es de un momento: el cumplir fielmente es obra de por vida. Y para llevar a cabo esta obra, con fidelidad, con firmeza, con constancia, se necesita más fuerza, más energía, más alma que la que se puso en el prometer sinceramente.

Y esta *fuerza*, distinta de la mera voluntad sincera del momento de prometer, la presta o garantiza el elemento externo, de orden jurídico o social, que sostiene la voluntad, si flaquea, y la suple, cuando falta.

Todos sabemos *cómo obliga* el haberse comprometido delante de testigos, o por escrito. Delante de la sociedad hay prueba de habernos obligado, aunque no fuera más que en *apariencia*. Si ahora no cumplimos, la sociedad nos tendrá como hombres faltos de sinceridad o de fidelidad. Y el no querer *parecer* tales, nos obliga cuando falta o flaque la fuerza moral de conciencia.

Por otra parte, es demasiado evidente que el elemento externo sin el interno, la formalidad externa sin la voluntad sincera de obligarse y querer cumplir, no es garantía suficiente.

¿Cuál de los dos elementos es más importante? En el orden moral la voluntad sincera, sin duda alguna. La exige la misma ley natural.

---

[7] «5. *Quid accurate et strictissime sumpta significat cautio opportuna? R... Ad* 5. *Talem promissionem, quae in pactum deducta praebeat morale fundamentum de veritate exsecutionis, ita ut prudenter eiusmodi exsecutio exspectari possit*». S. O. 30 junio 1842: *Collect.* SCPF (1907) I n. 951; *Fontes CIC* IV n. 890.

Las *condiciones* son de derecho divino, y por tanto necesaria la voluntad sincera de cumplirlas.

Pero como *caución,* como *garantía, ¿cuál es más eficaz* para asegurar el cumplimiento de las condiciones? La eficacia depende, y mucho, de la condición de las personas, que prestan las cauciones. Si la persona es católica práctica, bien instruída y de conciencia, el elemento interno es sin duda la mejor caución, pues ofrece mayor seguridad, que toda fórmula externa.

Pero, si la persona es pagana, sin noción, o muy débil, de lo que es obligación de conciencia, la única, o casi única, garantía valedera será la declaración *exteriormente seria,* hecha delante de testigos o por escrito debidamente firmado. En los paganos —como con frecuencia en los cristiano sólo de nombre o bautismo— lo que obliga a cumplir lo prometido, no es fuerza interior alguna, sino esa fuerza externa, de orden jurídico o social, que procede del respeto humano, del buen parecer, o como vulgarmente se dice de la «faz».

Esto lo saben bien los misioneros. Cuando se trata de exigir las cauciones, la parte pagana no suele poner dificultad mayor en *prometer* oralmente y sin testigos; pero se necesita ciencia y paciencia para conseguir que firme el documento. ¡Un documento es —o le *parece*— demasiado *serio!*

4. *Historia y comentario.*

En la práctica misional hasta el presente, no creo que se haya dudado del valor de los matrimonios contraídos con dispensa de disparidad de cultos, por el hecho de que las cauciones fueran fingidas. La controversia suscitada en 1921, y renovada con más ardor en los años 1933 y siguientes [8], no llegó a turbar la conciencia de los misioneros. El número y autoridad de los canonistas, que defendían la validez de la dispensa, era suficiente para *probar* que, si *en teoría* la ley sobre la sinceridad de las cauciones *no era ciertamente* irritante, en la práctica *ciertamente no irritaba* la dispensa y el matrimonio (can. 15) [9].

---

[8] HARRINGTON J. C., *The Importance of the Cautiones in Disparity of Worship:* The Eccles. Review 65 (July-Dec. 1921) pp. 257-262, en particular pp. 261-262. Del mismo tiempo se cita O'CONNELL, *Mixed Marriage Guarantees:* Irisch Eccles. Record 18 (1921) pp. 411-418, citado por KELLY J. NORBERT: The Jurist 13 (Jan. 1953) p. 36.

TOSO A., *Ius Pontificium* 13 (1933) pp. 207-214, y 15 (1955) pp. 196-201; OESTERLE GERARDUS, O. S. B., *De Cautionibus matrimonialibus: Ius Pontificium* 14 (1934) pp. 270-276, 15 (1935) pp. 64-81, y *Consultationes de Iure matrimoniali* (Romae: Officium libri Cath., 1942) pp. 157-202.

[9] AYRINHAC H. A., S. S., *Marriage Legislation in the New Code of Canon Law,* 2nd ed. by LYDON J. (New York: Benziger, 1952) n. 106; BOYLE J. DAVID, *The Juridic Effects of Moral Certitude on Pre-Nuptial Guarantees* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1942) pp. 90-

En contra de esta afirmación podría ponerse la autoridad del P. PAYEN, a quien varios autores citan en favor de la sentencia afirmativa [10]. Pero sin motivo. Este ilustre autor en la primera edición de su obra propiamente no se propuso el problema. Sólo en la solución del caso 149, sobre cauciones *equipolentes* en China, afirmó la necesidad de la sinceridad para la validez de la dispensa. Pero lo que podía ser necesario en las cauciones *equipolentes*, podía no serlo en las *formales*. En todo caso en la segunda edición PAYEN *niega* que la sinceridad sea necesaria para la validez, si la ficción no aparece al exterior [11].

Por lo que hace a la controversia, desde el principio disputan dos sentencias, extremas —en su formulación—, afirmativa la una, negativa la otra; exigiendo aquélla la sinceridad de las cauciones para la validez de la dispensa, y negándola la otra. Extremas, digo, en su formulación, puesto que la una afirmaba y la otra negaba la necesidad de las cauciones sinceras. En realidad podría dudarse de que en el fondo fueran tan opuestas. Pues al leer lo que dicen ciertos autores, se tiene la impresión de que los unos tienen a la vista las cauciones de pura fórmula, en tanto que los otros se refieren a las verdaderamente fingidas. En todo caso, es cierto, que no se tenía en cuenta a los autores, que defendían la sentencia intermedia, y se los alineaba ya en una ya en otra de las sentencias extremas. Y esto, a pesar de que el número y autoridad de los que defendían esta posición mode-

---

115 y 147-150; BOUSCAREN. T. LINCOLN, S. I., and ELLIS C. ADAM, S. I., *Canon Law — A Text and Commentary* (Milwaukee: The Bruce Publich. Co., 1951, 2nd ed.) p. 518: CIPPROTTI PIO, v. *Disparità di culto:* Enciclopedia Cattolica IV col. 1752; CLERCQ (DE) CHARLES, *Le Mariage: Traité de Droit Canonique* (bajo la dirección de NAZ), vol. II, *Des Sacraments* (Paris: Letouzey, 1947) n. 386 nota 4; DE SMET AL., *De Sponsalibus et Matrimonio* (Brugis: Beyaert, 1927, ed. 4) n. 505, y n. 874 nota 3; DOHENY J. WILLIAM, C. S. C., *Canonical Procedure in Matrim. Cases* (Milwaukee: The Bruce Co., 1948, 2nd. ed.) pp. 652-653; PISCETTA A., y GENNARO A., S. S., *Elementa Theologiae Moralis* (Torino: Soc. Ed. Internaz., ed. 5) VI n. 243 III, Adverte; TOSO, *Ius Pontificium* 13 (1933) pp. 207-214; 15 (1935) pp. 196-201; VLAMING M. TH. y BENDER L., O. P., *Praelectiones Iur. Matrimon.* (Bussum, in Hollandia: P. Brand, 1950, ed. 4) pp. 150-153. Y hay otros, que no he podido consultar, cf. KELLY: The Jurist 13 (1953) p. 36, y BECK B., *De Cautionibus sincere praestandis* (Romae: P. Ath. Antonianum, 1956) p. 6.

[10] Así lo citan KELLY: The Jurist (1953) p. 35, y BECK, B., *De cautionibus*, p. 25. Este último cita la primera edición de 1929; el primero cita ya la segunda, como si PAYEN no hubiera cambiado.

[11] PAYEN GEORGIUS, S. I., *De Matrimonio in Missionibus* (Zikawei-Shanghai: Typ. T'ousewé) vol. I (1929 ed. 1) nn. 1181-1184 (1935 ed. 2) n. 874, 4.° nota 4 y nn. 1181-1184.

rada, era suficiente para hacer la sentencia *extrictamente probable* [12].

Las dos sentencias extremas se enfrentaron sobre todo en los años 1933 a 1935, teniendo por portaestandartes a Toso la negativa, y a OESTERLE la afirmativa.

OESTERLE, defensor tesonero de la necesidad de las cauciones sinceras para la validez de la dispensa, se dedicó —como buen benedictino— a recoger testimonios y documentos, que favorecieran su sentencia. En realidad —dicho sea con el respeto debido al insigne canonista—, probó bien lo que nadie negaba, que la sinceridad fuera necesaria, pero no que lo fuera para la validez de la dispensa. Pero tanto testimonio, documento y autor, urgiendo y exigiendo sinceridad en las cauciones, dejaban en el ánimo del lector, sin tiempo para hacer un estudio personal, la convicción de que la sinceridad era necesaria para la validez de la dispensa.

Y esta impresión —o convicción subjetiva— se afianzaba con el modo con que Toso enfocó el problema. En efecto, este autor, habiendo observado que la disertación de OESTERLE se reducía a probar la necesidad de las cauciones sinceras, cosa que nadie negó jamás [13], pasa a defender su tesis, de que la sinceridad no es necesaria para la validez de la dispensa, y pone en el elemento externo toda la fuerza de las cauciones. Según Toso, «*la fuerza y el peso* de las cauciones personales no pueden consistir sino en aquel elemento, que es independiente de todo elemento subjetivo, y por tanto variable; ...*por consiguiente consisten en las formalidades,* es decir, o en los testigos o, principalmente, en el documento escrito» [14]. Esta forma de enfocar la cuestión tenía un defecto *táctico,* y otro *técnico.* El táctico, o de

---

[12] Entre los relativamente pocos autores, que me ha sido posible consultar, sostienen esta posición intermedia: AERTNYS J., DAMEN C. A., C. SS. R., *Theol. Moralis* II (Torino: Marietti 1947 ed. 15) n. 705; CAPPELLO FÉLIX, S. I., *De Matrimonio* (Aug. Taurinorum-Romae: Marietti, 1947 ed. 5, y 1950 ed. 6) n. 312, 3; CONTE A CORONATA MATTHEUS, O. F. M. CAP., *Institutiones I. Can., De Sacramentis,* vol. III *De Matrimonio* (Taurini: Marietti 1948) n. 271 p. 335 y n. 354 p. 459 (en el primer número favorece a la sentencia negativa, en el segundo distingue); PAYEN G., (1935 ed. 2) n. 874, 4.° nota 4 y n. 1182; TER TAAR, C. SS. R., *De matrimoniis mixtis* (Taurini: Marietti 1931) n. 89 nota 1; VROMANT G., C. I. C. M., *De Matrimonio* (Bruxelles-Paris: Desclée de Brouw. 1952 ed. 3) n. 166; WOYWOD STANISLAUS, O. F. M., *A Practical Commentary On the Code of Canon Law* (New York: J. F. Wagner, 1948 ed. 2) n. 1056.

[13] «... dissertatio fere universa, quum versetur in probando totis viribus Ecclesiam *non concedere* dispensationem (quod nemo unquam negavit), si mala contrahentis fides detecta fuerit...» TOSO A., *In praecedentem dissertationem animadversiones: Ius Pontificium* 15 (1935) p. 196.

[14] «Ubinam ergo, escribe Toso, *vis et pondus* cautionum personalium? Consistere non possunt nisi in eo cautionum elemento, quod omnino independens appareat a quolibet elemento subiectivo, ac proinde variabili...; ergo in *sollemnitatibus consistunt,* nempe vel in testibus vel, praesertim, in instrumento...»: *Ius Pontificium* 15 (1935) p. 201.

forma, consistía en dar la impresión de que para el autor las cauciones eran pura formalidad. El defecto técnico o de fondo estaba en hacer del elemento externo la caución para el caso de que faltara el elemento interno. Afirmación, que, si es verdadera en parte, *parece* olvidar la verdad fundamental, es decir, que las cauciones en sentido propio, tal como la Iglesia las quiere y prescribe, contienen o deben contener los dos elementos, la formalidad externa, y la voluntad interna. Ambos son como dos soportes, en los que se funda la certeza moral del cumplimiento de las condiciones.

En 1941 el S. OFICIO *explicó* la naturaleza y valor de las cauciones *implícitas*, las cuales, cuando faltan las formales explícitas, se quieren y basta para la validez de la dispensa. Las cauciones implícitas, según el S. OFICIO, consisten «*en tales actos, de los que se puede colegir y en el fuero externo constar, que se conoce la obligación de cumplir las condiciones, y se manifiesta el propósito firme de cumplirlas*» [15].

«*El decreto del S. Oficio*, escribirá bien pronto OESTERLE, *confirma completamente*» —*plenissime confirmat*— la sentencia afirmativa. «*Con el firme propósito no es posible concordar las cauciones fingidas o no sinceras*». Desde entonces los defensores de la sentencia afirmativa aumentan en número y autoridad [16].

Más tarde, al darse a conocer las decisiones de la ROTA, la sentencia afirmativa gana nuevos partidarios, aun entre los que con empeño habían defendido la sentencia negativa [17].

---

[15] S. O. 10 mayo 1941: AAS 33 (1941) p. 294.

[16] OESTERLE G., *Consultationes*, p. 186 nota 89, p. 202; le siguen entre otros: WERNZ-VIDAL-AGUIRRE PHILIPPUS, S. L., *Ius Matrimoniale* (Romae: Univ. Gregoriana, 1946 ed. 3) n. 273 nota 46, pp. 338-339; CHELODI IOANNES, CIPROTTI PIO, *Ius Can. de matrimonio* (Vicenza: Soc. Anon. tip. Editrice, 1947 ed. 5) n. 59 bis nota 12; FERRERES-MONDRIA ALFREDO, S. I., *Compendium Theol. Moralis* II (Barcinone: E. Subirana, 1953 ed. 17) n. 921 II 2.° b; NOLDIN-SCHMITT-HEINZEL GODEFRIDUS, S. I., *Summa Theol. Moralis* (Oeniponte: F. Rauch 1955 ed. 31) n. 559, 1 b; REGATILLO F. EDUARDUS, S. I., *Interpretatio et Iurisprudentia C. I. C.* (Santander: Sal Terrae 1953 ed. 3) n. 507, Annotationes; SARTORI COSMAS, O. F. M., *Enchiridion Canonicum* (Romae: P. Ath. Antonianum 1947 ed. 8) p. 1061.

[17] Defienden esta posición, además de los citados en la nota 16: KELLY J. NORBERT, *Insincere «Cautiones»...*: The Jurist 13 (Jan. 1953) pp. 33-56; BECK B., *De cautionibus sincere praestandis* (Romae P. A. Antonianum 1956) XI-117 pp.; MISCIULLIONIS R., JOSEP:, M. I. C., *The Insincerity of the Cautiones...*: The Jurist 16 (Jan. 1956) pp. 59-96; VERMEERSCH A., CREUSEN J., S. I., *Epitome Iiuris Canonici* II (Brugis: Beyaert 1954 ed. 7) n. 331.

Abandonan la sentencia negativa, y se adhieren a la afirmantiva: BENDER L., *Cautiones non sincerae:* Monitor ecclesiasticus 80 (1955) pp. 320-323; BOUSCAREN-ELLIS, *Canon Law* (Milwaukee: The Bruce Publish. Co., 1957 ed. 3rd) p. 509. BOUSCAREN sin embargo bien pudiera colocarse con los que sostienen la sentencia o posición intermedia, pues dice: *Of course the insincerity must be fully proved.*

Conviene observar que no todos los autores, que suelen alegarse en favor de la sentencia afirmativa, la sostienen en su forma extrema. Ya he citado el caso de PAYEN, y otro tanto sucede con CAPPELLO y WOYWOD [18]. Este último había escrito que las «*promesas fingidas no son promesas*», por lo que algún autor le alineó con los que sostienen que «*si la disposición interior de los que firman las cauciones no es sincera, la dispensa es inválida*». La reacción de WOUWOD fué picante: «*Tenemos mejor sentido, para no hacer tal afirmación, pues es bien conocido el axioma antiguo:* Del interior no juzga el Pretor» [19].

II.—DISCUSIÓN DEL PROBLEMA

No es, ni puede ser, mi pretensión la de ofrecer una solución positiva, que satisfaga plenamente a cuantos lean este artículo. Pero sí deseo que el problema de las cauciones fingidas se enfoque en forma más *realista,* teniendo en cuenta su trascendencia, no tanto en los casos *raros,* que se resuelven en los tribunales eclesiásticos, cuanto en *los ordinarios,* mucho más numerosos, que sin ruido ni aparato de fórmulas procesales, hay que solucionar en el confesionario o en la portería de la Misión Católica.

En el estado actual de la controversia pienso que puede sostenerse la siguiente proposición:

En el caso de prestarse las cauciones fingidamente, la dispensa del impedimento sería 1) inválida, *siempre que la ficción pueda probarse en el fuero externo; será* 2) válida, *si la ficción no puede probarse en dicho fuero* [20].

La primera parte de la proposición no ofrece dificultad alguna después de las decisiones de la ROTA y la intervención en ellas del S. OFICIO. Además, desde el punto *de vista misional* la nulidad del matrimo-

---

[18] A CAPELLO, PAYEN y WOYWOD los colocan entre los defensores de la sentencia afirmativa: KELLY J. N.: The Jurist (1953) pp. 35-36: BECK B., *De Cautionibus...* pp. 25-26. En cambio estos mismos autores citan en favor de la sentencia negativa a AERTNYS-DAMEN, TER-TAAR y VROMANT, quienes están por la sentencia moderada, intermedia.

[19] *When we in a former discussion of this question wrote that insincere promises are non promises, some writers interpreted us as saying that if the interior disposition of the subscribing party or parties is insincere the dispensantion is invalid. We have better sense than to make such a statement, for the old axiom of law is too known:* De internis non iudicat praetor. WOYWOD STANISLAUS, O. F. M., *Marriage Impediment of Mixed Religion:* The Homiletic and Pastoral Review (March, 1940) p. 642.

[20] *En el estado actual,* digo, porque *de iure constituendo,* más apta sería la fórmula siguiente: *En el caso de prestarse las cauciones fingidamente, la dispensa del impedimento es inválida, a no ser que la ficción sea cosa personal de la parte pagana, sin connivencia ni noticia de la parte católica.* Esta fórmula tendría la incomparable ventaja de evitar la dificultad que suele haber en determinar si la ficción puede o no probarse.

nio con impedimento de disparidad de cultos en tales casos no ofrece especial dificultad. Probándose la nulidad, y no pudiéndose convalidar el matrimonio, queda la declaración de la misma.

Es la segunda parte la que nos interesa, y quisiera más bien hacer ver que los argumentos aducidos por los patrocinadores de la sentencia afirmativa, no tienen valor en el caso de que la falta de sinceridad no pueda probarse en el fuero externo. Y si las razones en favor de la nulidad de la dispensa no son convincentes, habrá duda de derecho —*dubium iuris*—, y por tanto la dispensa será válida (can. 15).

Examinaré solamente los principales argumentos de razón y autoridad.

a) *Argumentos de razón.*

Dejo a un lado cuanto se ha escrito para probar que la Iglesia exige sinceridad en las cauciones, que la sinceridad es elemento esencial de la promesa, que las cauciones no son una formalidad externa, que un papel escrito y firmado sin intención no es garantía suficiente. Esto no necesita probarse, y todos lo admiten.

1. *La contumelia del Criador.*

Las cauciones, se dice, *han de ser tales, que alejen la ofensa del Criador* —contumelia Creatoris—, *que suele haber en los matrimonios mixtos, tanto por parte del cónyuge católico, como de la prole.* Las cauciones fingidas no valen para ese fin.

El argumento es claro. Su fuerza innegable. El fallo está en no probar lo que necesita probarse. Porque el problema no consiste en probar que las cauciones han de ser sinceras, o que las fingidas no evitan la contumelia del Criador.

El problema es el siguiente: Para evitar el peligro de perversión de la parte católica, y asegurar que los hijos se bauticen y eduquen católicamente, *¿es necesario, o conveniente, que se prescriban las cauciones sinceras como condición* sine qua non *para el valor de la dispensa y del matrimonio, aun en el caso de que la falta de sinceridad no pueda probarse en el fuero externo?* Pienso que esto no se ha probado, ni se podrá probar fácilmente.

De dos modos podría la nulidad de la dispensa evitar la contumelia del Criador:

Primeramente, consiguiendo que los contrayentes, por el temor de contraer un matrimonio nulo, se abstengan de fingir las cauciones, y las presten con toda sinceridad. Sin duda ninguna, que siendo los contrayentes buenos cristianos, de conciencia moral y religiosa, se retraerían ante un matrimonio nulo. Pero será necesario una buena dosis de ingenuidad, para persuadirse de que un pagano deje de fingir, porque le digan que la dispensa será inválida, a no ser que preste las

cauciones con toda sinceridad. El resultado de esta advertencia será que *disimule más* la ficción, o *afecte mejor* la sinceridad.

Porque al pagano el que sea válido o inválido el matrimonio no le dirá nada, con tal de que *al exterior,* delante de la sociedad, todo esté en regla, y el público los tenga por bien casados.

En segundo lugar, ya que no se evite el que la parte pagana finja las cauciones, ¿se evitará o disminuirá la ofensa del Criador siendo el matrimonio inválido? Más en particular: Siendo inválida la dispensa y nulo el matrimonio: ¿Desaparecerá o será menor el peligro de perversión para la parte católica? ¿Será moralmente cierto, que la prole ha de ser bautizada y educada solamente en la religión católica? ¿Las relaciones conyugales serán *más santas?* Piénselo el lector, y responda.

No se olvide que, el *problema misional* supone que las cauciones son fingidas por parte de la parte pagana solamente, y que no será posible probar en el fuero externo la ficción.

2. *La certeza moral.*

Sin cauciones sinceras no es posible la certeza moral del cumplimiento de las condiciones. Un trozo de papel, aunque firmado, no basta.

A este argumento ya se dió respuesta por anticipado (I, 3). *Resumiendo:* Si las dos partes fingen, o si finge la parte católica, el argumento es exacto, innegable su fuerza. Por muchos testigos o documentos que haya, si falta una voluntad, que les dé vida, todo será letra muerta. Y esa voluntad no puede ser otra, que la de la parte católica.

Pero, si la que *finge* es la parte pagana, que, después de instruída sobre el significado de las cauciones, las presta delante de testigos o por escrito, *al parecer* con sinceridad, *de hecho* sin intención de obligarse, yo creo que puede haber certeza moral del cumplimiento de las condiciones. Desde luego mayor certeza, que si el pagano declara *sinceramente* su intención, sin testigos ni documentos escrito. La intención sincera *de hoy* no es suficiente garantía de la voluntad *de mañana,* si la persona no posee una conciencia moral bien formada.

Es lo que con mucha verdad, y no poca psicología, observó Toso en su controversia con OESTERLE: «*¿Qué clase de sinceridad se pide? ¿Tal que disponga a tolerar cualquier mal, antes que dejar de cumplir lo prometido?...¿No es demasiada ingenuidad pensar que un pagano llegue hasta ese límite, para cumplir una obligación que le impone la Iglesia católica?... Y si no se le pide tanto, ¿bastará que el pagano esté dispuesto a cumplir lo prometido, si puede hacerlo sin dificultad ma-*

yor? Entonces bastará una sinceridad condicionada, modal. Y ¿qué valor puede tener la sinceridad condicionada de un pagado? [21].

Al contrario, el documento *exteriormente serio* es una fuerza jurídico-social, que puede servir —y de hecho suele servir—, para que la parte católica, la familia de ésta y el misionero puedan obligar al pagano a que cumpla lo prometido.

3. *El consentimiento fingido.*

El caso del consentimiento matrimonial simulado lo aducen para impugnar nuestra solución del problema de conciencia, angustioso e insoluble, que surge cuando para la validez de la dispensa se exige la sinceridad de las cauciones, aunque su falta no pueda probarse en el fuero externo.

También el consentimiento matrimonial dicen, puede ser fingido, y su ficción no es menos difícil de probar en el fuero externo que la de las cauciones. En ambos casos surge el mismo conflicto, y en ambos la mala voluntad de los contrayentes es causa del mismo. Por tanto la solución no puede ser diferente.

Sin duda hay *parecido* en los dos casos, por lo que toca a la imposibilidad de probar la ficción, y al problema de conciencia, que suscita. Pero hay una *diferencia* fundamental para la diferente evaluación de uno y otro caso. Esa diferencia está en la parte, que la Iglesia tiene en la provocación de ese conflicto.

En el caso del consentimiento fingido *la nulidad* del matrimonio es consecuencia natural, inevitable, que nace sin que la Iglesia tenga responsabilidad alguna. Más aún, la Iglesia pone particular empeño en que los contrayentes no finjan el consentimiento, *ni pongan condición* alguna *sine qua non*. Y si en algún caso tolera o permite que se celebre el matrimonio con una condición honesta —sub condicione honesta—, exige que de ello *conste* en el fuero externo [22].

Al contrario, en el caso de las cauciones fingidas. Si la sentencia afirmativa fuera verdadera en toda su extensión, de suerte que la sinceridad sea *condicio sine qua non* para la validez de la dispensa, y por tanto del matrimonio, *sería la Iglesia,* quien pondría esa condición *sine qua non,* aun para el caso de que dicha condición *no pueda probarse* en el fuero externo.

De nuevo, yo no puedo persuadirme de que la Iglesia ponga esa condición, y provoque ese conflicto insoluble de conciencia.

---

[21] Toso, *Ius pontificium* 15 (1935) p. 197.

[22] *S. C. de disciplina Sacramentorum,* 29 jun.,1941: *Instructio* n. 9, *Allegatum* I nn. 15-17: ASS 33 (1941) pp. 304. 312-313.

b) *Argumentos de autoridad.*

También aquí prescindimos de los varios documentos, que solían aducirse por una y otra parte, antes del decreto del S. OFICIO de 1941. En verdad, hasta esa época por lo menos, no había autoridad suficiente para tener como cierta la sentencia afirmativa. Baste recordar los muchos autores de reconocida autoridad, que sostenían lo contrario [23].

1. *S. Oficio, 10 mayo 1941.*

Acerca del valor del matrimonio contraído con dispensa del impedimento de disparidad de cultos, en el caso de que solamente la parte pagana prestara las cauciones, el S. OFICIO responde que el matrimonio es inválido, «*a no ser que la parte católica preste las cauciones por lo menos implícitamente*».

A continuación el S. OFICIO explica *su mente* con estas palabras:

«*El uso de la potestad de dispensar no puede decirse inválido, si ambas partes prestan las cauciones por lo menos implícitamente, es a saber, si ponen tales actos, de los que pueda concluirse y constar en el fuero externo, que conocen la obligación de cumplir las condiciones, y manifiestan el firme propósito de satisfacer a esa obligación*» [24].

Ahora bien, arguyen los defensores de la sentencia afirmativa, si para la validez del matrimonio se requieren por lo menos las cauciones implícitas, y éstas contienen el firme propósito de cumplir las condiciones, es manifiesto que para la validez de la dispensa y del matrimonio son necesarias las cauciones sinceras. El firme propósito no tiene sentido sin la sinceridad.

A pesar de la aparente lógica del argumento, la verdad es que no convence. De que las cauciones implícitas *basten* para la validez de la dispensa, y de que se *requieran* para el mismo fin, *cuando faltan las*

---

[23] Véase: Nota 9 los autores, que de modo general *niegan* que la sinceridad de las cauciones sea necesaria para la validez: nota 12 los que tienen la posición *moderada.*

[24] «Dubia. I. An validum habendum sit matrimonium celebratum... cum dispensatione ab impedimento disparitatis cultus, si sola pars acatholica cautiones ad normam can. 1061 § 1, 2.° (c. 1071) Cod. I. Can. praestiterit. Resp. Ad I.: *Negative,* nisi pars acatholica cautiones saltem implicite praestiterit...; et ad mentem. — Mens autem est: Etsi S. Sedes e praxi immemoriali exegerit, et nunc stricte exigat, ut condicionibus adimplendis in quibuslibet matrimoniis mixtis cautum sit per *formalem* promissionem ab utraque parte explicite requisitam et praestitam (c. 1061. 1071); tamen usus facultatis dispensandi, sive ordinariae sive delegatae, invalidus dici nequit, si utraque pars saltem implicite cautiones praestiterit: i. e. eos actus posuerit, e quibus concludendum sit et in foro externo constare possit eam cognoscere obligationem adimplendi condiciones et manifestasse firmum propositum illi obligationi satisfaciendi»: AAS 33 (1941) pp. 294-295.

cauciones formales explícitas, no puede *lógicamente* deducirse, que se requiera sinceridad o firme propósito, *cuando se dan* las cauciones formales explícitas.

Para mayor inteligencia de lo que acabo de decir, recordemos que las cauciones *formales explícitas* —per formalem promissionem—, que la Iglesia «*desde tiempo inmemorial ha exigido, y exige estrictamente en la actualidad*», contienen dos elementos, *externo e interno*, y cada uno de estos elementos es *doble*, en el sentido que se requiere en las dos partes contrayentes. Son, pues, cuatro partes, o elementos de las condiciones, las que forman las cauciones: dos de la parte católica, y dos de la pagana. La Iglesia exige los cuatro. Las dos partes han de prometer en *forma externa* y *con intención interna*. *¿Exige la Iglesia esos cuatro elementos para la validez de la dispensa?* El externo no siempre. Esto está claro en la respuesta del S. Oficio. El Matrimonio vale, aunque solo la parte pagana haya prestado las cauciones formales, *con tal de* que la parte católica las haya prestado implícitamente. *En las cauciones implícitas* hay conocimiento de la obligación, y propósito firme exteriormente manifestado de satisfacer, pero *no hay verdadera promesa*.

El elemento *interno*, el conocimiento de la obligación, y el propósito firme de cumplirla, *¿se requiere para la validez?* Si no hay promesa formal, sin duda. Lo dice claramente el S. Oficio. *¿Si hay promesa formal?* De esto no dice nada, o no lo dice claramente. Y que la mente del S. Oficio no se extienda a este caso, lo muestra el número no pequeño de autores graves, que han continuado sosteniendo la sentencia negativa o intermedia. Algunos, profesores en las Universidades eclesiásticas de Roma [25].

Arguyendo, no precisamente del texto del S. Oficio, sino del derecho canónico (can. 1061 § 1, 3.°), puede deducirse con toda verdad, que el elemento *interno es necesario en la parte católica*. Porque, como he dicho, es ella la que ha de dar vida a la promesa, y ha de procurar que se cumpla lo prometido. A la parte pagana no se le puede exigir que *procure* que la prole se bautice y eduque católicamente. Sin que la parte católica conozca la obligación de cumplir las condiciones, y tenga firme propósito de satisfacer, no puede haber certeza moral del cumplimiento de las cauciones. Pero no puede decirse lo mismo, si ese conocimiento y firme propósito falta solamente en la parte pagana (II, a, 2).

---

[25] He aquí una lista de autores, que yo he podido consultar. Las obras están ya citadas en las notas 9 y 12. Aquí doy el nombre del autor y el año de la publicación de la obra. Boyle, 1942; Aertnys-Damen, 1947; Clercq, 1947; Coronata, 1948; Doheny, 1948; Woywod, 1948; Ciprotti, 1950 (encicl. catt.); Cappello, 1947 y 1950; Bouscaren-Ellis, 1951; Ayrinhac-Lydon, 1952; Vromant, 1952.

2. *Decisiones de la S. Rota.*

En dos causas recientes la ROTA declaró nulo el matrimonio, por falta de sinceridad en las cauciones —*ob non sincere praestitas cautiones*—. En la misma forma fué juzgada otra por el tribunal del Vicariato de Roma. En los tres casos intervino el S. OFICIO [26].

El valor de este argumento ha sido reconocido por cuantos se han ocupado del problema de las cauciones fingidas, después de haber conocido las citadas decisiones. BENDER y BOUSCAREN dejan la sentencia negativa, defendida antes, y admiten que la sentencia afirmativa tiene el apoyo indiscutible del S. OFICIO. Con todo, yo no puedo ver claro que este argumento alcance al *caso misional*, en que sola la parte pagana finge las cauciones, sin que la ficción pueda probarse en el fuero externo. Esta parece ser también la opinión de BOUSCAREN-O'CONNOR, cuando escriben: «*Por supuesto, la falta de sinceridad debe probarse plenamente*» [27]. El fundamento de mi afirmación se verá presentando un resumen de las causas decididas por la ROTA. Es indudable que no se parecen en nada a los casos, que ocurren en las Misiones. Veámoslo.

1) S. R. ROTA, *(Albany,* N. Y.) dec. 26 ian. 1948, c. BRENNAN.

Resumen de la causa: El es católico, ella protestante no bautizada. La mujer, aunque encintas, pretende imponer su voluntad, amenazando al hombre con difamarle delante de su familia, dando a conocer la situación de ella y la responsabilidad de aquél. La mujer se niega a celebrar el matrimonio delante de un sacerdote católico, y recusa prestar las cauciones. Luego, persuadida de que no podría celebrarse el matrimonio sin esos requisitos, firma las cauciones. Apenas sale de firmarlas, se pone furiosa, como histérica, y dice que no se casará, a no ser que el hombre vaya con ella a un abogado. El católico accede, y al día siguiente los dos van a un abogado y firman un documento en todo contrario al de las cauciones. Hubo dos ceremonias para el matrimonio: una ante el sacerdote católico, y otra ante un ministro protestante. Al nacer el primer hijo, se bautiza católicamente, en tanto

---

[26] Véase: KELLY, BOUSCAREN-O'CONNOR y MISCIULLIONIS en la nota 4.

[27] BENDER: Monitor eccles., 80 (1955) pp. 320-323; BOUSCAREN-ELLIS, *Canon Law* (1957, ed. 3) p. 509. Este autor escribe: «*The study of some recent decisions on this much disputed question has converted us to the affirmative view. Besides the authority of the decisions themselves* (ROTA, HOLY OFFICE) *the reasons given are convincing. Of course the insincerity must be fully proved*». Estas últimas palabras son susceptibles de dos sentidos: 1. La falta de sinceridad ha de probarse plenamente, *para* que pueda *declararse la nulidad* del matrimonio. 2. La falta de sinceridad tiene que poderse probar plenamente, de lo contrario el *matrimonio no es nulo.* Si el sentido es este segundo, sería una autoridad en favor de la explicación, que vengo exponiendo.

que la madre convalece. Apenas se restablece, toma al niño y lo lleva a bautizar por un ministro protestante. ¿Resultado? Querellas, disputas, animosidad... divorcio.

La causa fué discutida en el tribunal diocesano de ALBANY. Pero el Ordinario del lugar, juzgando que había duda de derecho sobre la necesidad de la *sinceridad* de las cauciones, recurrió al S. OFICIO. Este (25 nov. 1939) respondió que diera la sentencia el Tribunal diocesano, y luego se apelara al S. OFICIO. Así se hizo, y el tribunal diocesano dió sentencia de nulidad (20 jul. 1942). Hecha la apelación, el S. OFICIO remitión la causa al tribunal de la ROTA, que confirmó la sentencia de nulidad por haber sido *fingidas* las cauciones [28].

2) S. R. ROTA (*Brooklyn*, N. Y.), 4 abril 1951, c. FELICI, y 25 febrero 1952, c. BRENNAN.

Sumario: El católico de solo nombre y bautismo; ella de religión judía, no bautizada. Primero contraen matrimonio civil. A los dos años, a instancia de los padres del varón, tratan de componer el estado matrimonial. Ella no quiere hacerse católica, y pide que la ceremonia sea delante de un Rabbí. El hombre consiente, y ocho días antes de la ceremonia católica, precisamente el mismo día en que firmaron las cauciones, se tuvo la ceremonia ante el Rabbí. En cuanto a las cauciones, el católico aseguró a la pagana, que eran *pura fórmula.* ¿Resultado? Divorcio a los 17 años del matrimonio canónico.

A los pocos años el católico llevó la causa al tribunal diocesano de BROOKLYN (N. Y., EE. UU.), que juzgó que no constaba de la nulidad. Se recurrió al S. OFICIO, que lo envió a la ROTA. Este tribunal en primera instancia coram *Felici,* y en segunda c. BRENNAN, decidió que constaba de la nulidad por *falta de sinceridad* en las cauciones [29].

3) *Causa del* VICARIATO DE ROMA, 9 abril 1949.

El tribunal del Vicariato de Roma declaró nulo un matrimonio, por haber sido fingidas las cauciones. El defensor del vínculo apeló al S. OFICIO, y este santo Tribunal confirmó la sentencia del Vicariato, sin remitir la causa a la ROTA [30].

Salta a la vista en los casos ALBANY y BROOKLYN, que las cauciones habían sido pura fórmula, o mera burla. En todo caso la falta de sinceridad —en las dos partes— podía probarse, y de hecho se probó, en el fuero externo. De no haberse podido probar en el fuero externo, no se hubiera declarado la nulidad de esos matrimonios. Pero ¿serán verdaderamente *nulos,* si de hecho no hubo sinceridad en la prestación de las cauciones? Esto no puede deducirse de las decisiones.

---

[28] BOUSCAREN-O'CONNOR, *The Can. Law Digest — Annual Supplement Through* 1953, Can. 1071; KELLY: The Jurist (Jan. 1953) p. 52.

[29] BOUSCAREN-O'CONNOR, l. c. en la nota 28; KELLY l. c. pp. 52-53.

[30] BOUSCAREN-O'CONNOR, l. c.; KELLY, l. c. pp. 45-46.

BENDER da algunos detalles interesantes acerca de la parte, que el S. OFICIO tuvo en las decisiones de la ROTA. Este autor se maravilla de que en esas causas se aleguen —*in iure*— las mismas razones, que venían proponiéndose por los defensores de la sentencia afirmativa, las cuales no habían sido suficientes para convencer a eminentes canonistas. ¿No habrá otras razones más eficaces?

Sospechándolo, procuró informarse de personas competentes, y efectivamente le dijeron, que el S. OFICIO había dado esa interpretación a un Auditor de la ROTA. Ante esta respuesta BENDER se inclina, no sin manifestar su extrañeza de que en las decisiones de la ROTA se pasara en silencio la autoridad del S. OFICIO [31].

Como BENDER se inclinó BOUSCAREN, aunque con la observación de que la falta de sinceridad ha de probarse plenamente [32].

Conclusión.

La decisiones de la ROTA y del VICARIATO de Roma, con la intervención del S. OFICIO, no permiten dudar de que la falta de sinceridad en las cauciones, *si puede probarse en el fuero externo*, hace inválida la dispensa del impedimento, y por tanto el matrimonio [33].

¿Puede asegurarse lo mismo, *si* la ficción *no puede probarse* en el fuero externo? Ni las razones intrínsecas, ni la autoridad nos obligan a creerlo.

BECK propone expresamente la cuestión, y da por descontada la nulidad de la dispensa y del matrimonio. Reconoce que surge un doloroso conflicto entre el fuero interno y externo, y como solución propone la sanación del matrimonio en raíz [34]. Ya he dicho la poca estima que merece esta solución (I, 1).

La solución del conflicto debe ser otra: No crearlo. Y no se crea, si la dispensa del impedimento es válida, y válido el matrimonio.

E. ESCANCIANO, S. I.
Bellarmine College
Baguio City, Filipinas

---

[31] BENDER, *Cautiones non sinceae:* Monitor eccles. 80 (1955) p. 322.

[32] BOUSCAREN-ELLIS, *Canon Law* (1957 ed. 3) p. 509. Véase nota 27.

[33] KELLY (The Jurist, Jan. 1955 p. 49) cita a NOGUES FERDINAND, Oficial de la Curia de París, quien todavía sostiene que las decisiones de la ROTA no han resuelto el problema. Desgraciadamente no me ha sido posible consultar los artículos, que NOGUES publicó en «Revue de Droit Canonique» (Estrasburgo, 1951) pp. 203-221. 336-354.

[34] BECK, BERNARDINUS, O. F. M., *De cautionibus sincere praestandis...* (Romae: P. Athen. Antonianum, 1956) p. 99.

Notas, Textos y Comentarios

A propósito del libro del teólogo protestante Roger Mehl sobre el catolicismo romano[1]

El Profesor de Teología Protestante de la Universidad de Estrasburgo, Roger Mehl, publicó en 1957 este libro cuyo fin no es, como nos dice el mismo autor en la primera página, una exposición completa, sino «presentar las estructuras y las normas de reflexión teológica del catolicismo». Se ha esforzado —prosigue— «por comprenderlas, hacerlas comprender y poner en evidencia las grandes líneas de ruptura entre Roma y la Reforma. Concibió su trabajo como un momento de reflexión ecuménica, como un instrumento de diálogo necesario entre protestantes y católicos. Ha querido esclarecer ciertos equívocos que son una carga en este diálogo y falsifican los verdaderos puntos de fricción» (Introducción, pág. 7).

Como se ve, un propósito digno de toda alabanza. Se trasluce en todo el libro el deseo del autor de mantenerse objetivo, aunque no lo logre por completo, como tendremos ocasión de ver a lo largo de esta nota.

El R. P. Dejaifve en una breve recensión de este libro, en el último número de la «Nouvelle Revue Théologique» del pasado año 1958, hace notar que Mehl aparece sereno y comprensivo con el catolicismo al examinar el problema de las buenas obras y su relación con la salvación; pero en cambio «desearíamos ver en él un acercamiento más simpático y menos negativo al tratar de la doctrina mariológica» [2]. En esta nota vamos a prescindir nosotros de estos puntos, para ceñirnos a estudiar con alguna detención los tres capítulos centrales, segundo, tercero y cuarto, que son esencialmente eclesiológicos. Desearíamos también que estas reflexiones sirvieran «para esclarecer ciertos equí-

---

[1] ROGER MEHL, *Du catholicisme romain. Approche et Interprétation.* (Cahiers théologiques, n. 40).—Neuchatel, Paris, 1957.

[2] NouvRevTh 1958, p. 1119.

vocos», aquéllos precisamente en que incurre Mehl al enjuiciar varias posiciones de la Iglesia católica; de esta Iglesia que busca ciertamente que nuestros hermanos separados lleguen a aquel «Approche et Interprétation», que se propone como lema de su libro el autor; un acercamiento sincero para conocer nuestra doctrina y una interpretación exacta de la misma; acercamiento e interpretación que será el primer paso indispensable para poder llegar un día a la deseada unidad de todos los cristianos.

* * *

El primer capítulo que pretendemos analizar es el que titula «Sagrada Escritura y Tradición» (capítulo 2.°). En él trata de dar, ante todo, el pensamiento católico sobre dicho tema. Hace constar la renovación bíblica que actualmente hay en la Iglesia católica y es de alabar el empeño que pone el autor en dar con la mayor objetividad la doctrina católica sobre la Tradición. Sin embargo, encontramos ya en esta exposición algunos equívocos e imprecisiones. Si es exacto gran parte de lo que afirma sobre el lugar capital que ocupa el Magisterio infalible, para los católicos, en la trasmisión de la Tradición, en cambio, cuando añade que «no es el pueblo de la Iglesia esencialmente el portador y garante de la tradición, sino la jerarquía» (p. 29), expresa un dualismo que no existe de ninguna manera en la realidad católica: el pueblo de la Iglesia es un pueblo con jerarquía, con autoridad; no democrática, es verdad, sino jerárquica, porque Cristo mismo lo quiso así; pero todo el pueblo de Dios así constituído es el portador de la Tradición.

Más seria es todavía y tal como suena sencillamente falsa la afirmación que «el poder de la jerarquía es tal que la tradición puede ser portadora de tradiciones humanas» [3]. Confunde aquí Mehl la tradición humana que no es fuente de revelación para la Iglesia católica con la tradición divina, que lo es; y llama más la atención que quiera corroborar su aserto con un testimonio sacado del Diccionario de Teología Católica en un pasaje en que su autor, Michel, contrapone claramente las tradiciones humanas a la tradición divina [4].

---

[3] Ce pouvoir de la hiérarchie est tel que la tradition peut aussi comporter des traditions humaines introduites «par l'autorité ou avec le consentement de l'autorité de ceux qui dirigent l'Eglise au nom du Christ, c'est-à-dire par les apôtres en tant que pasteurs chargés d'établir l'Eglise et de lui donner des lois, ou par leurs légitimes successeurs, papes et évêques».

[4] Cf. DTC art. «Tradition» vol. 15 col. 1347. Las palabras que cita Mehl de este artículo (las incluídas entre comillas en la nota anterior) forman parte de la explicación que da Michel, el autor del citado artículo, de otra afirmación fundamental que propone con las siguientes palabras: «Tesis III: Hay que distinguir las tradiciones que tienen su origen en la revelación, tra-

Tampoco es muy exacta la idea que da a continuación de la evolución de los dogmas en la Iglesia católica sacada principalmente de Newman (p. 30).

A la concepción católica de tradición oponen los protestantes —nos dice el autor en la segunda parte de este capítulo— el principio invariable de «Sola Scriptura». Cierto que esto no quiere decir —añade— que la Escritura fuera anterior a las tradiciones apostólicas. «La mayor parte de los protestantes han abandonado hoy el argumento poco sólido que la Biblia es anterior a toda Tradición» (p. 31) [5]. El texto de S. Pablo (1 Cor 11, 23): «Yo he recibido del Señor lo que os he enseñado» prueba para Mehl como para los católicos la existencia de una tradición oral sobre la Santa Cena. Son interesantes las palabras que añade a continuación: «La enseñanza ha pasado, pues, por una mediación humana, por una tradición y Dios obra *siempre* así: se sirve de mensajeros humanos. La Biblia no es un libro sagrado, escrito de una vez, como caído del cielo. En el momento en que redactaba sus cartas Pablo *todavía* concedía fe a la tradición oral» (p. 32) [6].

Permítasenos una reflexión sobre las dos palabras que hemos subrayado. Si es *siempre* así como Dios obra, sirviéndose de mensajeros humanos, ¿por qué poner tanta dificultad en que se nos trasmita el mensaje divino por la tradición oral de tales mensajeros, bajo una especial providencia del Espíritu Santo para que no yerren, que esto y sólo esto es lo que los católicos entendemos por infalibilidad? ¿Por qué limitar la acción del Espíritu Santo únicamente a la Sagrada Escritura? Ya veremos en seguida cuán inconsistentes son las razones que aducen los protestantes, cuando quieren probar este punto.

Y si S. Pablo concedía fe a la tradición oral, ¿por qué *todavía* podía hacerlo entonces; y por qué *todavía* podían hacerlo sus discípulos y la tercera y cuarta generación, hasta principios del siglo III en que queda definitivamente fijado el canon de las Sagradas Escrituras; y en cambio las generaciones siguientes ya no pueden hacerlo?

«Es que se produjo entonces —pongo las mismas palabras de Mehl— un acontecimiento de una importancia decisiva, importancia que desconoce la Iglesia de Roma. La Iglesia, consciente del peligro que corría la verdad evangélica a causa de la diversidad de tradiciones orales y escritas, cierra el canon de los libros en que entendía estar la Palabra de Dios» (p. 33). Y esto no significa que la Iglesia se hubiera atribuído

---

diciones divinas o divino-apostólicas, y las tradiciones que tienen su origen en una autoridad humana, tradiciones simplemente apostólicas y tradiciones eclesiásticas».

[5] No estará de más notar, aunque sea sólo de paso, esta confesión que hace Mehl de un cambio notable del Protestantismo en esta cuestión de la Tradición.

[6] Los subrayados son nuestros.

autoridad sobre el depósito de la Revelación: en este caso —confiesa el mismo Mehl— deberíamos dar razón a la tesis romana. «Lejos de proclamar su propia autoridad, ha cumplido en realidad un acto de sumisión y de humildad. Se ha ligado ella misma para preservarse de toda tentación de añadir nada o de modificar el depósito de la Revelación... Por la fijación del canon la Iglesia se proclamaba la Iglesia de la Escritura.»

Creemos que no hemos omitido nada esencial y que hemos traducido fielmente las mismas palabras del A. La explicación coincide totalmente con la de Cullmann en su libro sobre la Tradición [7]. Pero nos cuesta trabajo entender con qué garantías pueden admitir los dos eminentes teólogos protestantes, si quieren ser fieles a sus principios, que este acto (o conjunto de actos como nota Mehl) de los siglos segundo y tercero, tantos años después de la muerte de los apóstoles, tengan este valor «decisivo». ¿Es infalible o no la Iglesia al fijar el Canon de las Escrituras? Si lo es, ¿por qué razón se concede infalibilidad a la Iglesia en tiempos tan lejanos ya del tiempo apostólico y se le niega en los siguientes? Si no lo es, ¿qué garantías tiene de que éstos, precisamente, y no otros son libros inspirados?

Los párrafos que siguen en este capítulo hacen suponer más bien que no admite M. infalibilidad a estos actos: «En esta fijación —prosigue— la Iglesia ha dudado, ha verificado múltiples tanteos... Pero ha recurrido a una regla, al criterio de la apostolicidad. Han sido recibidos como canónicos solamente los escritos provenientes de los apóstoles» (pp. 33-34).

Pero esta regla, ¿cómo nos consta que en realidad se ha cumplido? ¿No puede haberse atribuído a algún apóstol o discípulo de los apóstoles algún escrito que no fuera genuino? El mismo A. confiesa que en aquel tiempo corrieron una serie de escritos apócrifos, como historias de Jesús, que no eran sino puras fábulas...

¿No le parecerá a cualquier observador imparcial mucho más segura la enseñanza de la Iglesia católica: «El Espíritu Santo fué prometido a los sucesores de Pedro, no para que descubrieran nuevas doctrinas mediante una revelación suya, sino para que con su asistencia guardaran santamente la revelación enseñada por los apóstoles y la expusieran fielmente»? [8].

Pero, ¿cómo hablar de sucesores de los apóstoles? «En ninguna parte tenemos ningún indicio de que haya instituído [Jesucristo] sucesores en el cargo de apóstoles» (p. 34). En estos párrafos que siguen toca M. el punto principal en el que católicos y protestantes nos opo-

---

[7] CULLMANN OSCAR, *La Tradition.* (Cahiers théologiques, n. 33).— Neuchatel, Paris, 1953. Cf. Nota sobre esta obra por COLLANTES, S. I. en EstEcl 1957, pp. 425-433.

[8] Conc. Vaticano, sess. IV, c. 4: D 1836.

nemos fundamentalmente, como afirma con toda razón. Lamentamos sinceramente que en toda esta cuestión parece ignorar el A., al hablar de la tesis católica, el doble aspecto del «munus apostolicum»: un aspecto ciertamente intransferible el «munus extraordinarium»; otro el «munus ordinarium», o sea, la triple potestad de enseñar, regir y santificar que por voluntad de Cristo perdura hasta la consumación de los siglos según la promesa consignada al final del Evangelio de S. Mateo y de la que Mehl no nos dice una palabra [9].

Que «la historia de la salvación se ha cerrado con los eventos de Pascua, Ascensión y Pentescostés; que Dios ha confiado a los apóstoles la inteligencia verdadera y suficiente de los actos salvadores, realizados una vez para siempre» (p. 35), en el sentido de que no se añade nada esencial al depósito de la revelación después del período apostólico, lo admitimos los católicos. Pero no vemos francamente la conclusión que de aquí pretende deducir Mehl: «He aquí por qué nosotros rechazamos la tesis de la sucesión apostólica.» Y por supuesto que con esta sucesión los católicos no pretendemos «integrar la historia de la Iglesia a la historia de la salvación», en el sentido que parece le da M., como si el período de la redención objetiva no se hubiera acabado con la muerte y resurrección de Jesucristo. Ni tampoco la Iglesia se atribuye un lugar de «reveladora en la historia de la salud». No puede decirse con palabras más claras en el texto del Concilio Vaticano que poco ha hemos citado. Todo católico sabe muy bien que lo único que hace la Iglesia al definir un nuevo dogma (pongamos los mismos ejemplos de Mehl: Inmaculada Concepción, Asunción, culto de la Virgen y de los santos, infalibilidad del Papa) es llegar a la «evolución homogénea» de una verdad que ya se contenía en germen en la tradición apostólica. No se ve por qué ha de ofrecer este punto especial dificultad a M. que admite a continuación que «el contenido de la fe no viene expresado de una vez para siempre de un modo definitivo y que satisfaga plenamente (p. 35). Ni acabamos de entender el valor real, no de meras palabras, que en este caso concreto puede tener la distinción «una cosa es expresar y otra explicitar» [10].

Y prosigue: «El sujeto que tiene el poder de expresar el contenido de la revelación es, según los protestantes, la Iglesia, pero no la Jerarquía; la Iglesia, pueblo de Dios, asistida por la promesa del Es-

---

[9] En esto sigue las huellas de Cullmann, que en su libro *Saint Pierre* tampoco cita el texto de S. Mateo 28, como lo advierten varias recensiones de dicha obra. Véase por ejemplo, JOURNET CHARLES, *Primauté de Pierre*, Paris, 1953, p. 141. De esta cuestión fundamental de la sucesión apostólica se ha escrito muchísimo estos últimos años. Cf. Bibliografía: OTTO KARRER, Successione apostolica e primato en *Problemi ed orientamenti di Teologia dommatica*, Milano, 1957, pp. 299-302 y todo el Anuario de la XVI Semana Española de Teología del año 1956 (Madrid, editado en 1957).

[10] Mais autre chose est d'exprimer at autre chose est d'expliciter.

píritu Santo.» Y el pueblo de Dios puede captar esta expresión porque «la Escritura o revelación de Dios contiene la norma de su propia interpretación... Esta norma es la Palabra de Dios en cuanto es una, en cuanto expresa el acto indiviso de Dios presente en su Palabra» (página 36).

Si la norma es la Palabra de Dios en cuanto es una, ¿cómo en realidad ha habido interpretaciones tan diversas de esta «Palabra una» entre los mismos protestantes? De otra manera: si por una parte la Palabra de Dios no puede ser más que una y de hecho las interpretaciones de las palabras de la Sagrada Escritura (pongamos por ejemplo, de las palabras «este es mi Cuerpo») son tan diversas entre ellos, ¿quién tiene en realidad la recta interpretación de esta Palabra única de Cristo? Porque no puede ser que el Espíritu Santo asista por igual a los que dan interpretaciones contradictorias, si no queremos caer en el Relativismo más absoluto. ¿Cómo puede salirse de este atolladero, sin una autoridad doctrinal que decida infaliblemente?

Con esto ya se ve cuán falsa es la afirmación que sigue: «La preocupación católica es la de encerrar, coartar el contenido de la Escritura en una doctrina elaborada por la tradición eclesiástica» (p. 37) [11]. No; la preocupación de la Iglesia católica es conservar el verdadero sentido de la Escritura, impedir que la verdad íntegra y pura de la Sagrada Escritura sea interpretada torcidamente, al arbitrio de cada uno. De esta manera la tradición, en el sentido en que la admite la Iglesia católica, no sólo no «embaraza» ni «entorpece la Sagrada Escritura», como dice Mehl al terminar este capítulo, sino que, por el contrario, le da la plena garantía de ser en verdad la Palabra de Dios.

* * *

El examen del capítulo tercero «¿Es la Iglesia una Potencia?» podrá ser mucho más breve.

En las primeras páginas hace el A. unas observaciones muy oportunas sobre los sentimientos de humildad que ha de tener la Iglesia, si quiere seguir la línea que le señaló su divino Maestro. «El Señor glorificado —dice— es también y siempre el Señor crucificado. Desde entonces, cuando la Iglesia debe ejercitar su autoridad en nombre del Señor, no debe olvidar quién es este Señor, ni puede reivindicar una autoridad de otra naturaleza que la suya» (p. 40). Sin embargo las frases siguientes las encontramos un tanto ambiguas: «El poder que le ha sido confiado es siempre un poder secreto, que el mundo con sus propias normas no puede reconocer. Cuando las potencias temporales saludan con respeto el poder de la Iglesia y quieren conce-

---

[11] Le souci catholique c'est d'enserrer, d'enchâsser le contenu de l'Ecriture dans une doctrine elaborée par la tradition ecclésiastique.

derle un lugar, se trata casi siempre de un mal entendido. En la mejor de las hipótesis las potencias temporales consideran a la Iglesia como la defensora de un cierto orden moral... El protestantismo suele reprochar a la Iglesia romana el haber aceptado demasiado fácilmente jugar este papel de potencia defensora del orden establecido» (p. 40) [12].

Es fácil adivinar en este párrafo la tendencia protestante de querer quitar todo elemento externo y jurisdiccional a la Iglesia de Cristo. No podemos naturalmente entrar aquí a tratar el aspecto de Sociedad perfecta de la Iglesia y las relaciones entre esta Sociedad, que no es de este mundo, pero está en este mundo, con la otra Sociedad perfecta, el Estado. Baste ahora hacer constar que el espíritu de perfecta humildad y de servicio, tal como lo va explicando Mehl en este capítulo, no está reñido con la existencia de una jerarquía que tenga verdadera potestad jurisdiccional. Y esto no es pedir dos éticas diversas: una para los individuos y otra para la Iglesia (p. 41).

Lamentamos que en todo este libro sobre el Catolicismo romano no aparezca una concepción muy exacta de lo que es la Jerarquía, no sólo para la Iglesia católico-romana, sino también para todas las demás Iglesias de tendencia «católica» u horizontal, es decir, las «ortodoxas», anglicana y las protestantes episcopalianas. «La Iglesia —dice Mehl— es el pueblo de Dios en marcha. Lo que nos llama la atención en la eclesiología católica es que la Iglesia no pueda ser reconocida más que donde existen, fundados en la sucesión apostólica, un episcopado y un sacerdocio confiriendo realidad y validez al sacramento, es decir, que la comunión de los fieles en Cristo no se considere como Iglesia, sino desde el momento en que se le junta un elemento jerárquico» (página 42). Toda esta concepción parte de un falso supuesto: que la jerarquía es algo que se añade a «un pueblo ya en marcha» sin la tal jerarquía. Todas las eclesiologías «católicas» (en el sentido antes explicado) demuestran que Cristo instituyó ya desde el principio un pueblo de Dios con jerarquía, como la tenía también el pueblo de Dios del Antiguo Testamento, figura de la Iglesia de Cristo. Que precisamente para poder ser «un pueblo de Dios en marcha» necesita jefes que le dirijan; y que éstos fueron los apóstoles a quienes confirió la potestad de enseñar, regir y santificar; quienes aparecen después de la Ascensión del Señor ejercitando estos poderes y escogiéndose sucesores en ellos.

Por todo esto es verdad que en la definición de la Iglesia no se puede prescindir del magisterio jerárquico; pero afirmar que ello constituye la Iglesia como «potencia» es usar un término por lo menos

---

[12] Sin embargo la muerte del gran Papa Pío XII puso de manifiesto cuánto le agradecieron todos los pueblos, de todas las confesiones religiosas, sus esfuerzos para defender el orden establecido en la paz.

equívoco, que se presta a una interpretación demasiado temporal y por lo mismo falsa (p. 43).

Ni vemos por qué la ley de la libertad de los hijos de Dios que nos comunica el Evangelio de Cristo se cumpla en la obediencia a la Palabra escrita y no se pueda cumplir dentro de la obediencia a una autoridad puesta por el mismo Cristo. Más aún: esta libertad en la sola obediencia a la Palabra de Dios, que propugna Mehl, ¿es la verdadera libertad de Cristo o es el libertinaje que conduce a la confusión y al error? Las innumerables interpretaciones, tan diversas, de la Palabra de Dios entre las diferentes confesiones protestantes, ¿no inclinan a hacer pensar más bien en lo segundo? ¿Pueden decir de verdad todas ellas por igual que «son gobernadas por la sola Ley de la libertad que es la palabra sagrada del Evangelio»? [13].

No podía pasar por alto a Mehl la dificultad que ofrece a toda esta concepción antijurisdiccional el hecho de haber delegado Cristo su autoridad en los apóstoles; y así se la propone lealmente a continuación. En la solución, que quiere encontrar en unas palabras de Calvino y que explica más claramente en una nota, confiesa que su modo de ver no sólo se opone al catolicismo romano, sino también «a ciertas tendencias luteranas y ocasionalmente reformadas». No es posible —dice— pensar en una autoridad apostólica, que, a partir del momento de su institución, se ejerza y se propague según una línea horizontal, sin la intervención vertical del Espíritu Santo (pp. 44-45). Para nosotros salta a la vista lo deficiente que nos resulta tal solución: esta intervención vertical del Espíritu Santo nadie la niega; pero sola no basta para explicar todos los textos y para evitar falsas ilusiones carismáticas. La Historia de la Iglesia es muy aleccionadora en este punto...

De todo lo dicho deduce Mehl tres conclusiones. La primera es que la Iglesia no está constituída por una parte de la grey de los fieles y por otra del orden sacerdotal. La segunda, que la Iglesia está enteramente subordinada a la Escritura y sólo a ella. La tercera, que es —dice— quizá la más importante, que la Iglesia es una gracia concedida al hombre y que todo lo que nosotros recibimos por la Iglesia y en la Iglesia es gracia (pp. 45-48).

A las dos primeras conclusiones ya hemos contestado suficientemente a lo largo de nuestra exposición. La tercera, que la Iglesia y todo lo que por ella recibimos sea pura gracia lo admitimos plenamente los católicos; sólo disentimos en algunas consecuencias que de esta gratuidad deduce nuestro A.; por ejemplo el negar que la Iglesia engendre a los hombres a una vida nueva (p. 47). El protestantismo

---

[13] Estas últimas palabras son de Calvino, *Institution chrétienne*, c. 15, citadas por el mismo Mehl.

—dice— ha dudado frecuentemente si se podía hablar de la Iglesia como madre. (¡Demos gracias a Dios de que el Catolicismo jamás haya dudado de esto, como no dudaron los Santos Padres desde los primeros siglos!) [14]. «Su único poder es decir a los hombres: venid y ved cuán bueno es el Señor». Gran cosa es anunciar a los hombres la bondad del Señor; y sin embargo, ¡qué poca cosa, en comparación de *todo* lo que en realidad es la Iglesia! No creo que todos los protestantes estén conformes con esta concepción tan limitada de la Iglesia. Ni vemos por qué razón sea esto necesario para defender que la Iglesia y todo lo que de ella recibimos sea pura gracia.

Termina Mehl este capítulo (pp. 48-50) esforzándose en querer probar que todos los textos de los Evangelios que hablan del poder de las llaves se refieren, no a un poder institucional, sino carismático. Para nosotros las pruebas de la sucesión apostólica de que antes hemos hablado muestran lo contrario. Después sigue por la línea trazada de querer alejar toda sombra de «potencia» de la Iglesia, peligro —dice— en el que han incurrido frecuentemente los mismos protestantes y que compromete la voluntad de Cristo de que su Iglesia sea siempre una Iglesia bajo el signo de la cruz. «La gran tentación de las Iglesias —termina citando las palabras de otro protestante, Ch. Westphal— es la de ejercitar un gobierno, más bien que consentir en un servicio» (página 51). Pero, ¿es que el gobierno no puede ser un servicio? Jesucristo en uno de los momentos más solemnes de humillación y de servicio, en el Lavatorio de los pies, no vio contradicción en ser señor y servidor a la vez, cuando dijo a sus discípulos: «¿Sabéis lo que yo he hecho con vosotros? Vosotros me llamáis Maestro y Señor y decís bien porque lo soy» [15].

* * *

Tiene razón Roger Mehl al comenzar el capítulo cuarto, último que vamos a considerar, cuando afirma que el Primado del Soberano Pontífice es la cuestión más decisiva que separa la Iglesia romana de las demás confesiones cristianas. En cambio no nos parece tan acertada la comparación que hace a continuación entre las iglesias «ortodoxas» y la católica. Creo que toda la aportación científica de los teólogos y exegetas católicos muestra que es injusto decir que «la Iglesia romana tiene dogmas sin tener dogmática viviente», por más que en una nota quiera poner algún paliativo a esta afirmación [16]; muestra

---

[14] Cf. De Lubac, *Meditation sur l'Eglise*, c. 7, Ecclesia Mater.

[15] Juan, 13, 13-14.

[16] Transcribo íntegra dicha nota: «Nous n'ignorons pas ce que cette formule peut avoir de brutal et nous n'avons garde d'oublier le travail des théologiens catholiques, plus remarquable d'ailleurs dans le domaine exégétique, patristique, liturgique et historique que dans le domaine proprement systématique. Mais cette formule représente une limite qui est souvent atteinte dans l'Église romaine et qui existe officiellement.» p. 53, nota 2.

también que el papel esencial de la teología católica es algo más que «el justificar a posteriori los dogmas y definiciones dadas por el magisterio». ¿No ha ocurrido más bien lo contrario, que estas definiciones fueron el resultado de muchos y eminentes trabajos teológicos y exegéticos?

Además no creemos que un observador imparcial que examine sin pasión la producción en las ciencias sagradas durante los últimos cincuenta años por parte de los católicos y de los «ortodoxos» pueda afirmar sinceramente que «la Iglesia ortodoxa da la impresión de una mucho mayor abertura en la investigación teológica» (p. 53).

Mucho más inexacta es todavía esta conclusión que cree poder deducir el A. de una definición católica del Primado del Papa: «La Iglesia romana no es, propiamente hablando, una Iglesia en que la autoridad se ejerza por los Obispos (cosa que podría encontrar una justificación neotestamentaria) [17]; tiene un gobierno monárquico que substituye a la misma autoridad de Cristo» [18]. ¡No! La autoridad del Papa ni excluye la autoridad de los Obispos, como claramente lo afirmó el Concilio Vaticano —el mismo Concilio que definió la infalibilidad del Papa [19]— ni substituye a Cristo, de quien es sólo su Vicario en la tierra. Confesamos que no entendemos cómo haya podido salir esta afirmación de la pluma de un teólogo tan eminente como Roger Mehl.

Después de estas primeras páginas, que lamentamos sinceramente no sean del tono sereno en que generalmente se mueve el Autor, entra a estudiar los fundamentos escriturísticos de la primacía de Pedro. Como en general sigue la línea trazada por Oscar Cullmann en su célebre libro *Saint Pierre,* muy comentado por católicos y protestantes [20], no seguiremos ahora todo su razonamiento. Sólo creemos indispensable precisar algunas expresiones. Así, la teología católica no pasa del reconocimiento de la gracia que concedió Cristo a S. Pedro a un derecho, entendiendo esta afirmación como si el derecho quitara el que fuera gracia, cosa que da por supuesto M. no sabemos con qué fundamento (pp. 56-57) [21]. Al afirmar poco después que «para la Iglesia católica la perennidad de la Iglesia encuentra su causa próxima y su

---

[17] ¿No contradice esta «justificación neotestamentaria de los Obispos» otras afirmaciones de Mehl en las que quiere excluir de la Iglesia de Cristo *todo* elemento jerárquico? Cf. por ejemplo la nota 2 de las págs. 44-45.

[18] Elle a un gouvernement monarchique, substitut de l'autorité du Christ lui-même (p. 54).

[19] Vat. sess. IV, c. 3: D 1828.

[20] Bibliografía abundante en Salaverri SThS I n. 382, nota 28 (ed. 1958).

[21] Quizá la explicación pueda encontrarse en las palabras siguientes de BOUYER: «Diríase que para la teología protestante existe una imposibilidad de aceptar que Dios pueda poner algo de sí en el hombre, de manera que el hombre lo tenga efectivamente y sin embargo el don continúe siendo del tador». (BOUYER LOUIS, *Du protestantisme à l'Église,* Paris, 1954, p. 162).

garantía en la perpetuidad del magisterio de jurisdicción de Pedro y no en la sola promesa de la fidelidad de Dios» (p. 57), pone una oposición que no existe para los católicos entre estos dos factores; ya que precisamente la promesa de la fidelidad de Dios es la que hace que esta «Piedra» sobre la que Cristo edifica su Iglesia sea invencible ante las potencias infernales. En general, si en algún punto se aparta Mehl de Cullman en esta cuestión del primado de S. Pedro es para tomar una posición más alejada de la Iglesia católica. En cambio coinciden plenamente los dos teólogos protestantes en la afirmación de la imposibilidad de que privilegio alguno apostólico se trasmita a los sucesores: «La transmisión de la función apostólica —dice— sería entregar la Revelación de Dios a las leyes de la evolución humana; y así es como la Iglesia católica ha abierto el camino a todas las síntesis desgraciadas entre la filosofía humana y la única revelación de Dios» (p. 63). Yo me atrevería a preguntar al Dr. Mehl, con toda lealtad, qué ha abierto más este camino: una tradición constante de la Palabra de Dios bajo la vigilancia de un Magisterio infalible, o más bien el libre examen de la Sagrada Escritura. Una de las acusaciones que más frecuentmente se hacen a la Iglesia católica es precisamente la contraria, la de mantenerse demasiado tradicional, demasiado inmutable...

«El Papado —dice poco después— constituye el obstáculo esencial para la unidad y la reforma permanente de la Iglesia.» ¿Qué puede ser más conducente a una unidad y una reforma permanente: una dirección segura y única o los múltiples y opuestos caminos a donde conduce la persuasión de la iluminación personal del Espíritu Santo al leer la Palabra de Dios?

En la última página de este capítulo se esfuerza Mehl por minimizar el valor de los argumentos históricos en que se funda la primacía del Episcopado romano: estancia de S. Pedro en Roma, su martirio, su Episcopado, los descubrimientos arqueológicos de los que juzga M. que «ha sido un error de Roma el ligarse a ellos, atribuyéndoles tanto valor, de una manera tan precipitada e imprudente» (p. 64) [22]. En cualquier manual de Ecclesia se explica suficientemente que la prueba del primado romano es de suyo independiente de estos hechos concretos de que habla aquí M., aunque ellos sean, al ser reconocidos hoy, por lo menos en gran parte, como críticamente incontrovertibles, una buena confirmación de la tesis católica. Sólo para terminar vamos a hacer dos observaciones a una frase minimizadora del A.: «Unicamente a principios del siglo III —dice— comenzaron los Obispos de Roma a utilizar el texto de Mateo 16, para

---

[22] ¿Sería aventurado creer que si estos descubrimientos hubieran sido de sentido contrario, es decir, adversos a la tesis romana, algunos protestantes los hubieran considerado como de capital importancia?

reivindicar en su provecho el poder apostólico y monárquico» (p. 64). Dada la escasez de documentos de los primeros siglos en todos los campos, ¿no tienen ya un valor especial testimonios tan antiguos? Segunda observación: Este tiempo, principios del siglo III, es el mismo exactamente en que M. concede que queda definitivamente fijado el canon de la Sagrada Escritura. ¿Por qué este último acontecimiento de principios del siglo III es «un acontecimiento de una importancia decisiva» (p. 33); y en cambio aquellos otros testimonios del mismo tiempo son documentos tardíos, sin importancia?

Las últimas palabras de este capítulo vuelven a insistir en que el punto fundamental de oposición entre el catolicismo y el protestantismo antiepiscopaliano es el admitir o rechazar la sucesión apostólica.

* * *

La impresión final que el lector católico se lleva al terminar el libro de Roger Mehl sobre el Catolicismo es ciertamente de tristeza al ver cómo influyen los prejuicios, el ambiente en que sa ha vivido, aun en los protestantes de buena voluntad, como es sin duda el A. de que hemos tratado, cuando quieren enjuiciar con rectitud el catolicismo. ¡Qué difícil es que puedan entendernos! El Rdo. P. Biot, O. P. escribió en la revista «Istina» el año pasado un artículo que tituló: «De la dificultad de comprenderse mutuamente católicos y protestantes» [23]. Se trata en él de las críticas bastante duras de que ha sido objeto por parte de los protestantes el libro de BOUYER, *Du Protestantisme a l'Église:* y termina su artículo afirmando que dicho libro, «a pesar de lo que pueda tener de penoso para nuestros hermanos de las confesiones salidas de la Reforma, es un gran acontecimiento ecuménico». Sin duda el libro de un teólogo protestante de la competencia de Roger Mehl sobre el catolicismo romano, a pesar de la inexactitud con que enjuicia muchos aspectos de la Iglesia católica, representa un paso adelante en este camino emprendido con entusiasmo por muchos cristianos de todas las confesiones y que conduce a un mayor conocimiento mutuo de todos los que creemos en Jesucristo como nuestro único Señor y Salvador; conocimiento que es la condición previa necesaria para un diálogo ecuménico fructuoso.

Facutad de Teología de S. Cugat del Vallés.

IGNACIO RIUDOR, S. I.

[23] Istina, 1958, pp. 113-128.

La Biblia vasca de Olabide[1]

Es la obra-cumbre del escritor P. Olabide académico de la lengua vasca: *La Santa Biblia. El Antiguo y el Nuevo Testamento.*

La edita «El Mensajero del Corazón de Jesús» de Bilbao, a los 16 años de muerto el traductor. La versión íntegra que él nos legó, según los textos originales, ha sido revisada y completada con introducciones, notas, vocabularios e índices valiosísimos. Forman un precioso tomo de 2.200 p., en papel-breviario y formato manual (15,5 × 16 × 4,5) con un peso de 200 gramos. Se abre comodísimamente; lleva al principio una hoja-cartulina para los nombres del dueño y familiares del ejemplar, y otras dos al fin con mapas y planos en colores; dos cintillas-registros, favorecen su manejo, y un tarjetón suelto con el Indice General facilita el tenerlo a mano en cualquier pasaje. Se presentan en sólida y elegante encuadernación, sea en tela de diversos colores, sea en piel con canto dorado, y aun en ejemplares numerados e impresos en papel *moaré* más consistente. Viene protegida por un estuche implegable, en el que un lacito-eductor hace resbalar para fuera el libro.

Bien merecía la joya tal engaste. El prudente y magnánimo Administrador de la Editorial, P. Enrique Larracoechea, supo comprenderlo, cuando hubimos de valuárselo con justeza, y afrontó su trabajo con esmero.

La prepación.

Ante todo fué realmente heróica y fructuosa la preparación del P. Olabide. Aquel hombre impertérrito, que ni en su niñez ni en su primera juventud oyó la lengua de sus apellidos, trabajó con tesón de gigante por conocerla a perfección desde que se formó en él la convicción de que A. M. D. G. debía hacerlo; y aunque nunca la llegó a hablar con espontaneidad (lo veíamos sus compañeros de Loyola), sí logró tal comprensión *racional* de ella que difícilmente se hallará quien le iguale en esto.

Nacido en Vitoria (15, III, 1869), colegial de Orduña, novicio a los quince años, sigue por Loyola, Veruela y Tortosa, su formación humanística y filosófica de jesuíta, y es durante su magisterio de Valladolid, a los 27 años de edad, cuando llega a aquella convicción, reforzada después en Salamanca. El, que será fidelísimo hijo de San Ignacio aun en las más críticas circunstancias, él de cuyo espíritu de caridad universal veríamos tantos ejemplos y oiríamos tantos testimonios, sentirá juntamente la vergüenza natural de «verse

---

[1] Olabide'tar Eraimun, S. J., *Idazteuna. Itun zâr eta berria.* —Yesu'ren biotzaren Deya (Bilbo'n, 1958).

vasco sin saber vascuence»; y desde entonces «*recte et inmoviliter*» aplicará su enorme potencia intelectual y volitiva al logro de su empeño. Cumpliendo a satisfacción las obligaciones de la obediencia, no habrá ya vano en su vida.

Emprende el estudio de la gramática vasca más completa, la de A. Campión, y va asimilándose a la vez el gran Diccionario de D. Resurrección M.ª Azcue. Se dedicará después en Oña a los estudios escriturísticos y teológicos, que tanto le han de servir; profundizará en espíritu ignaciano, durante la tercera probación en Manresa; obtendrá luego en Salamanca la licenciatura en Filosofía y Letras; y, ejerciendo ya de Padre el profesorado en los Colegios, firmará por fin en Camposancos de Pontevedra (1914) su primer libro vasco, *Gogo-Iñarkunak:* El libro de «Los Ejercicios», según el texto autógrafo de San Ignacio. «Aunque el cuerpo se halla en Roma, aquí es donde está el alma de San Ignacio» exclamará en su prólogo, que vibra de amor al santo. La traducción, depurada por su amigo el catedrático D. Luis de Eleizalde, es neta, aunque algo tiesa todavía; pero con ella ha dado Olabide el primer paso que marcará la huella definitiva en la estructuración de nuestra literatura ascética.

Para el 1917, tendrá ya preparado, en el Colegio de San José de Valladolid, otro libro muy en consonancia con las asignaturas que explica: el *Giza-soña,* «El cuerpo humano»: maravilloso nomenclator o vocabulario de casi 7.000 palabras, con el que facilitará a las ciencias somáticas su expresión en vascuence. Algo muy superior planeaba después para la ciencia del espíritu con su *Giza-gogoa,* «El alma humana»; pero con certera visión, prefirió plasmar el vocabulario reunido en otra obra concreta e inmortal, «La Imitación de Cristo» por Tomás de Kempis: *Kisto'ren antz-bidea.* Nos lo presentó en 1920 en lenguaje puro sí, pero mucho más suave y jugoso que el de los Ejercicios, revelándonos en él las maravillas del Gersoncito. (¡Lástima que el P. Olabide no le antepusiera un prólogo como a aquellos: hubiéramos tenido un tratadito completo sobre el Kempis y su obra!) Del del P. Olabide beberán a pleno sabor en adelante cuantos se propongan traducirlo.

Académico y traductor de la Biblia.

Entre tanto, el año 1919, había tenido lugar en la Universidad de Oñate el «Congreso Internacional de Estudios Vascos». Había sido el gran deseo de Olabide, con el fin de unificar las fuerzas en favor de la lengua. El fué su gran promotor; aquí nació la «Academia Vasca» y fué nombrado Académico-Fundador. Más adelante, con ocasión de una de sus sesiones, se encederá para él el sol que irradiará en toda su vida: la traducción de la Biblia. Tratábase de hacer textos escolares para los niños; ¿cómo preparar el de la Historia Sagrada y de la Iglesia, si aun para los grandes nos falta la versión de la Biblia? Olabide se comprometerá a hacerla, y tomará la obra con la seriedad que él suele.

Desde el Colegio de Orduña le pasaron los Superiores en 1921 al de Loyola, donde podrá dedicarse de lleno a su labor. En 1928 tenía ya dispuesto todo *El Nuevo Testamento,* según el texto griego de Vogels. Pusiéronle notas los PP. Florentino Ogara y Manuel Arín, y lo publicó *El Mensajero del C. de J.* en 1931. Hay un grandísimo avance en esta obra sobre las anteriores: por supuesto, el vocabulario es ya inmensamente más rico, pero sobre todo el estilo, sus giros, su expresión vienen a ser mucho más suaves y sabrosos que antes.

El P. Olabide dejó intacto a su muerte en Toulouse (9, IX, 1942) tal cual había quedado impreso en 1931 su Nuevo Testamento; y desde entonces sólo pensó en preparar la versión del Antiguo. Mala época la de los años 31 y sig. para que sus compañeros de Loyola, y aun los literatos vascos en general, pudieran solazarse con el fruto de los afanes del Padre. Nosotros, entre los sobresaltos, traslados y años de destierro, que principalmente afectaron a nuestras casas de formación, apenas pudimos darnos cuenta de la ponderativa acogida que mereció, sin duda, aquella obra en el mundo literario. Tuvimos que limitarnos a hacer lo que el actual Obispo de Bilbao, Mons. Gúrpide, atestigua en su carta-prólogo a la nueva edición, que hacía él con cariño desde entonces: «tenerlo habitualmente ante sus ojos» para convertirlo —claro está— en manjar insuperable de la lectura y meditación particular, y, cuando las circunstancias lo permitieran, para ayuda en la predicación euskérica a los fieles.

Cuanto a la inserción de esa obra en la actual Biblia, sólo debemos decir que las variantes introducidas no podían ni debían ser de mayor monta (así lo juzgamos al intervenir en su preparación); es decir, suplir pequeñas omisiones de palabras o frases que se le habían saltado al autor, suavizar expresiones que el principal elaborador de esta edición creyó deber perfeccionar, y cosas parecidas. Lo que sí ha enriquecido éste notablemente es el trabajo de notas, que escaseaban en la edición del 31.

El Antiguo Testamento.

¡La versión de todo el Antiguo Testamento! ¡Esta era para el P. Olabide la jornada heroica, «la gran travesía del Atlántico» que diríamos en términos de navegación! Pero ni ante ella se arredró el espíritu gigante de aquel alavesito, bajo más bien que alto, de armazón ancha, frente y cabeza despejadas, ojos vivos y apostura marcial, siempre que los dolores de úlcera no la encogiesen e hiciesen palidecer sus rojizos pómulos.

Emprendió, pues, la labor, y uno a uno, cortos o largos, amenos o áridos e interminables, fué poniendo en precioso euskera los 46 libros del Antiguo Testamento. (Lo hacía con el afán de un «verdadero enamorado de la divina palabra», nos dirá Mons. Gúrpide.) No tuvo antecesores que aliviasen su trabajo. Las versiones labortana y guipuzcoana, que, a petición del Príncipe Bonaparte, Luis Luciano, hicieran a mediados del s. XIX los franciscanos Uriarte y Duboisin, quedaron inéditas y son desconocidas. El mismo Olabide escribía dolorido en el prólogo al N. T. del 31: «¡No parecía sino que los Divinos Libros no se hubieran escrito para los vascos!» Entraba, por consiguiente en el campo como explorador; pero su tesón y admirable método superaron todos los obstáculos.

Fijaba primeramente el texto auténtico de cada libro; estudiaba después los mejores comentarios antiguos y modernos, e indagando por último y preguntando incansable por la expresión más acertada, traducía con la mayor fidelidad y fulgor la palabra inspirada. A lo que se ve, su guía principal fueron las obras del eminente escriturista jesuíta P. Alberto Vaccari. Junto a los originales hebreo y griego, con sus mejores versiones, tenía siempre delante la Vulgata de Hetzenauer para distinguir lo adicional de ella, como lo había ya hecho en el N. T. Y así equipado, con aquella visión clara que él exigió siempre en sus conceptos, con aquel aguante y serenidad inalterables en el trabajo, fué año tras año hasta el 42, fijo o errante, en una parte o en otra

por las turbulencias de aquella época, construyendo su obra hasta coronar el cuerpo todo del edificio y poner en su cima el laurel de término.

A su muerte en Toulouse (9-IX-42) dejaba traducidos, salvo pequeños pasajes, los 46 libros del Antiguo Testamento en doble manuscrito, y otras dos copias, a máquina, de los 6 primeros libros hasta Tobías. ¡Verdadero monumento para el futuro; obra llevada a cabo con tal riqueza de vocabulario, tal perfección literaria, que podemos fundadamente creer que jamás los vascos habremos de avergonzarnos de ella, sino gloriarnos por el contrario (aunque fuesen grandes los avances literarios que esperemos), y aun en parangón con las mismas versiones bíblicas extranjeras.

Claro está que la lectura de Olabide se les hará a muchos dificultosa; pero, lo mismo que en el prólogo a los Ejercicios, podría él repetirnos y con mayor razón a la entrada de esta Biblia: «Ya sé yo que no todos los que hablan vascuence me han de entender; sólo los cultos comprenderán muchas expresiones. Pero es que sin estudiar no se puede saber nada, y, por desgracia, entre nosotros son pocos los que estudian la lengua. En cada rincón es sólo un puñadito de palabras el que se usa, y quien se va de su valle o monte para otro se encuentra con que le toman por nuevas las palabras para él más usuales, y a él se le hacen extraños muchos vocablos y expresiones del lugar. A los escritores corresponde divulgar por todo el ámbito vasco las palabras y modismos de todas partes para que el vascuence integral sea de todos en lo posible. Sólo así se limpiarán y abrillantarán voces hoy llenas de herrumbre y, sobre todo, sólo así, como en viñedo antiguo, podrán llenarse con vocablos y giros de otras partes los huecos que hay en él, sin aportarlos de viña extraña. Si sabemos escudriñar bien nuestra casa, lo tendremos todo en ella» (pp. 10-11).

¡Por eso añoraba tanto Olabide el aprendizaje de nuestra lengua en las escuelas! ¡Por eso sonreiría hoy ante su balbuceo en ellas!; ¡por eso se alegraría de no haber desistido de su empresa, cuando decía que «si supiera no había de lograrse *eso*, daría por mal empleado todo su trabajo y renunciaría a él»!

Hoy, por el contrario, podemos estar seguros de que «*su obra, sacada por cierto adelante* —dirá Mons. Gúrpide—, *con el máximo esfuerzo de otros jesuítas*», habrá de ser (añadimos nosotros) para los venideros la abastecida panera de donde se saque el pan que se reparta a los pequeñuelos en formas y dosis aptas para ellos.

Es difícil seleccionar en el joyero de esta Biblia, pero quien quiera probar sus valores puede examinar, p. ej. en los libros narrativos, la tersura y encanto de expresión; en los poéticos, y especialmente en los Salmos y el Cantar de los Cantares, la belleza de forma; en el de Job, el sentido íntimo; en el Levítico, el caudal abrumador de términos; etc., etc.

Preparando la edición.

Dos palabras, para terminar, sobre el principal de esos héroes anónimos a los que se refiere nuestro Señor Obispo.

Nunca me ha pesado lo que respondí, a fines de septiembre del 55, a mi discípulo en la Compañía P. Eduardo Alberdi, cuando durante mis ejercicios en Oña y en sus últimos días de socio del Provincial vino a proponerme su plan sobre lo ya tratado con el R. P. Baeza. Nuestro Socio, victoriano

émulo del P. Olabide, había rescatado de Toulouse por noviembre del 54 el tesoro íntegro de éste. Ahora había que disponer la publicación de la obra completa. «Sería de verdadera gloria de Dios y grato obsequio a nuestro P. S. Ignacio», había respondido días antes el M. R. P. General, Juan Bautista Janssens. (Palabras que sirven de lema a nuestra edición.)

Se deseaba que el obsequio fuese alrededor del centenario de la muerte del Santo. Me decía el P. Alberdi:

—¡Se piensa en quien prepare la edición...! ¿Usted podría hacerse cargo de ésto?

Pensé, ante todo, en mi incompetencia para el caso. Pensé en la ingente labor que la obra exigía: revisar a conciencia el material todo de Olabide; hacer las introducciones y notas a cada uno de los libros; disponer buenos índices, mapas, láminas..., cuanto se necesitase para llegar a algo que iguale y aun supere, a poder ser, a las ediciones contemporáneas de otros países.

—¡Imposible! —exclamé—. ¡Mi edad, el clima y género de vida a que me obliga el asma, el ritmo de vida de una Residencia...! ¡Imposible!

Ardía en deseos por el triunfo de la empresa, pero me sentía incapaz de realizarla. Me presté únicamente a ser el más adicto colaborador en ella.

—Y si no es usted, ¿quién podría hacerlo en nuestra provincia?

—Hay uno —me ocurrió— ¡Si no estuviera tan lejos...! ¡El P. Francisco Echeberría! Ese sí; podría ostentar nombre en euskera; ha seguido viviendo la lengua; tiene tesón y constancia para disponerse y llevar a término obra de tal envergadura.

En efecto, el P. Francisco Echeberría, nacido en Andoaín (1900), fué seminarista en Vitoria y se ordenó de sacerdote; joven aún, ganó el premio de la poesía vasca; entró luego en la Compañía el año 30, en Loyola, cuando me ocupaba yo allí de los jóvenes estudiantes; entró pensando en los infieles y, desde Bélgica, adonde fuimos desterrados, salió el 33 para la China. Constantemente nos hemos correspondido en euskera desde cualquier parte en que estuviéramos; sabía yo que aun sus notas íntimas, sus expansiones poéticas, su diario, lo escribía todo en vascuence. Actualmente se hallaba en Formosa, y jamás ha soñado en abandonar su Misión, como lo acaba de probar con su vuelta a ella.

—¡Si se le pudiera traer aquí...! —repetía yo.

Y entonces me descubrió el P. Alberdi lo que había:

—Pues mire: el P. Baeza lo ha propuesto ya; todo depende de que se logre traerlo.

Mi gozo fué inefable; sólo pensé en pedir a Dios nos concediera esa gracia.

Y vino, por fin. —«El P. Echeberría ha estado 20 meses entre nosotros: gran parte en Bilbao, junto al Mensajero; en el Colegio de Indauchu, donde desde poco después del diálogo anterior estaba de Rector el P. Alberdi. (¡A la vez que el "Héroe de la Reconquista", ha sido el buen P. Eduardo el mejor Mecenas de esta obra!). Otra buena parte la ha pasado en Roma, en la Universidad Gregoriana, junto al P. Vaccari, confrontando y completando lo trabajado en Indauchu; ha hecho su viaje a Tierra Santa; volvió a Bilbao; vino también a Valladolid a hacer conmigo, en una serie de jornadas superintensivas, la revisión total de lo que ya antes habíamos visto por partes, en intercambio postal; regresó a Bilbao; hizo los últimos preparativos y corrigió las pruebas.»

Grandes ventajas, ¿verdad?: ¡veinte meses dedicado exclusivamente a

ello, y con esas facilidades! —Pero es que si no es así, nadie debe encargarse de tales obras. Y el resultado es el que ahora tenemos delante: las *Introducciones*, completas y apropiadas al libro y a los lectores, son más bien abundantes que escasas, y no desmerecen de las que se leen en las mejores obras de este género. Son en total 223 los números que abarcan. —Las *Notas*, tan acertadas, bíblicamente modernas y especialmente aptas para la comprensión vasca, llenan 128 páginas. —El P. ha provisto además a la obra de un valiosísimo «Indice de palabras y materias» *Itzak eta Gayak* (pp. 2160-2190) y de otro, bien curioso, de «Los verbos», los sintéticos usuales y las formas en que aquí se utilizan: *Aditzak* (pp. 2190-2195). Sigue la «Fe de erratas» *Okeťak zuzendu* (¡lástima que las haya y queden otras todavía!; cualquier alteración en vasco es fatal!), y los mapas. Nótese también la disposición métrica dada al texto por él en muchas partes, los encabezamientos, el «Indice de abreviaturas» y mil otras cosas que el P. Olabide ni hubiera sido capaz de ultimar.

¿Mérito de esta labor? ¡Incalculable! Sólo el P. Echeberría era capaz de realizarla; y la realizó, y superó las esperanzas.

Y ¿cuanto a la dicción, al estilo? —Habrá quienes no sólo le hallen gran diferencia con el del P. Olabide, sino que aún encuentren más oscuro al P. Echeberría. Yo también lo encuentro algo así; y no es cuestión de vocabulario preferentemente, sino de redacción: le convendría ser más cortado, menos propenso a incisos, estilo moderno y según la exigencia eterna del vascuence. Creo se haría más claro. —Pero, aun así, la labor del P. Echeberría ha sido verdaderamente admirable.

«El colofón», *Galurtxoa* (= el «Pinaculillo», la «Crestecita» como quien dice). Ideado con suma gracia se lo pone al libro el mismo P. Echeberría: en doble estrofa, cantable y de corte de *bersolari*. Autor, Anotador, lugar y fecha-término de impresión, todo aparece allí; y además la expresión del deseo de la Compañía: A. M. G. D. Dijérase que se percibe la melodía misma del propio *bersolari*, y sonríe uno ante la insinuación entre tímida y maliciosa, característica también del género, al final de la primera estrofa. Es la única vez que el P. Echeberría descubre claramente su nombre. Lo pone con modestia, a la sombra de el del P. Olabide. «¡Ya se llevará su reprimenda!», dice de sí mismo el Anotador. Pero seguramente que no, sino al contrario, los plácemes y elogios mejor merecidos.

Tanto él como sobre todo el P. Olabide (a quien Dios se lo estará ya premiando) verán sin duda la gratitud de la Compañía y de todo el pueblo vasco, en el presente y en el futuro, por la gloria que a Dios y a la lengua han dado con su monumental obra.

Valladolid, Domingo de Resurrección, 29 de marzo de 1959.

Félix de Areitio, S. I.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

RAHNER, HUGO, S. J., *María y la Iglesia. Diez capítulos sobre la vida espiritual.*—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1958) p. 140, cms. 17 × 12.

Es la traducción del original alemán que apareció en Innsbruck en 1951. Entonces la crítica se encargó de señalar los valores de esta obra pequeña de volumen, pero rica de contenido teológico, en la que el autor va exponiendo sus ideas nada ordinarias apoyadas en una rica documentación patrística.

Su idea central, expuesta en el capítulo primero, es «María como el compendio y modelo de la Iglesia Madre» o, dicho en otras palabras, como «la madre virginal de Dios precisamente porque en la visión redentora de la amable providencia del Padre debía ser el compendio de la comunidad de todos los que no han nacido de sangre ni de voluntad humana, sino de Dios» (p. 13).

Esta idea de tanto alcance en la mariología la va aplicando y desarrollando en los capítulos siguientes, en los que estudia los temas fundamentales de la mariología.

Al presentar la traducción española queremos notar su actualidad por el desarrollo que el tema ha adquirido en la mariología de estos siete años.—D. I.

MASSI, PACÍFICO, *Magisterio infallibile del Papa nella Teologia di Giovanni da Torquemada.* Scrinium Theologicum. — Ed. Marietti (Torino, 1957) p. IV-176, cms. 16 × 25.

Después de una breve introducción sobre la vida y obras de Juan de Torquemada estudia Massi en un capítulo introductorio la plenitud del poder de gobierno en el Papa tal como nos lo propone el Cardenal dominico, para entrar de lleno en el objeto principal de su trabajo, o sea sus enseñanzas sobre el magisterio infalible del Papa y cuestiones afines. En todo el libro se nos da a conocer al célebre teólogo español como gran defensor de los derechos del Romano Pontífice en todas las líneas. En una época en que las teorías conciliaristas estaban tan en boga, «la figura de nuestro autor domina como gigante...; es el príncipe de los defensores del Papado y el martillo del Conciliarismo» (p. 61). Aun en las cuestiones discutidas T. admite siempre —nos enseña Massi— la sentencia más favorable a los derechos pontificios. Así defiende que la jurisdicción viene a los Obispos mediante el Romano Pontífice; incluso a los apóstoles por medio de S. Pedro (p. 44 ss.).

En la cuestión del magisterio infalible afirma que el Sumo Pontífice y el Concilio universal no son dos sujetos distintos de infalibilidad, ya que «uno es el sujeto principal que tiene la "plenitudo potestatis" y comunica a los otros sujetos secundarios, juntamente con el poder de jurisdicción y magisterio, también la prerrogativa de la infalibilidad» (p. 113).

Especial importancia tiene Torquemada por haber sido quizá el primer autor escolástico, a juicio de Massi, que pone a plena luz el argumento escriturístico sacado de Mat 16, 18 a favor de la infalibilidad pontificia (p. 76). Como algún antiinfalibilista del tiempo del Concilio Vaticano había presentado a Torquemada como defensor de la distinción, de la que después debían abusar tanto los galicanos, entre «sedens» y «sedes», Massi hace ver cuán infundada es tal acusación (p. 99 ss.). Otros muchos puntos interesantes nos presenta el autor en un libro de impresión clara, en el que sólo hay que lamentar una enojosa trasposición de páginas (de la 65 a la 72 y de la 89 a la 96).

Hemos de agradecer al Sacerdote D. Pacífico Massi que nos haya dado a conocer este aspecto del Cardenal Torquemada en una síntesis diáfana, que supone no poco trabajo, como puede apreciarse al leer las innumerables citas de las obras del sabio dominico que nos ofrece en cada uno de sus puntos de estudio.—I. RIUDOR, S. I.

TORQUEMADA, JUAN DE, O. P., *Symbolum pro informatione manichaeorum.* (*El bogomilismo en Bosnia*). Edición crítica, introducción y notas por NICOLÁS LÓPEZ MARTÍNEZ y VICENTE PROAÑO GIL. (Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos. Serie B. Vol. 3).—(Burgos, 1958) p. 147, cms. 25 × 17.

Tras la publicación del Tractatus contra medianitas et ismaëlitas, de Torquemada, en 1957, y en la misma serie, N. López Martínez y V. Proaño Gil prosiguen su benemérita labor, publicando la presente edición crítica del Symbolum de Torquemada contra los bogomilos. De los tres manuscritos que hoy se conservan de esta obra, solamente el Vat. lat. 976 había sido publicado en su integridad, en Yugoslavia, por Kamber, en 1932. En la presente edición se escoge como base el Vat. lat. 974, teniéndose en cuenta las correcciones del 976 y del de la Biblioteca Nacional de París, Lat. 1440. El aparato crítico, las notas de citas, el índice bíblico y el alfabético de nombres y materias ponen al alcance de todos, y con las mayores facilidades y garantías, el texto de un pequeño tratado teológico hasta ahora casi inaccesible y que tiene su importancia sobre todo para el conocimiento de la complicada evolución de la obscura secta de los bogomilos.

En la Introducción, N. López Martínez describe brevemente la historia del bogomilismo y hace una síntesis de los errores bogomilos en el s. XV, según aparecen descritos en la refutación de Torquemada. Con razón critica N. López Martínez el juicio demasiado negativo que de esta exposición hace Furlani, S., en su obra *Giovanni da Torquemada e il suo trattato contro i bogomili*, en «Ricerche religiose» 18 (1947) 172, y que suena así: «Escrito esencialmente polémico y tendencioso, ya que no pretende ni quiere hacer una exposición objetiva de las doctrinas bogomilísticas, sino que presenta solamente algunas afirmaciones particulares para refutarlas y hacer resaltar así la verdad de la Iglesia Romana frente a los errores de los herejes.» Sin embargo,

creo que los errores expuestos por Torquemada no se pueden considerar sin más como la síntesis de la doctrina bogomila en el s. XV, porque habría que suponer en él una preocupación histórica no frecuente en obras de este estilo y de esta época. Pero no cabe duda que constituyen una contribución al conocimiento de la evolución de esa doctrina, supuesta en el gran teólogo una información nada ligera, por parte de «algunos religiosos de Bosnia».

Felicitamos, pues, a los editores por este servicio que prestan a la Teología y a la Historia de la Iglesia, y esperamos ver pronto completada su labor con la edición crítica de la *Summa de Ecclesia* del mismo autor, ya en preparación en la misma serie.—M. SOTOMAYOR, S. J.

CASTRILLO AGUADO, TOMÁS, PBRO., *Jesucristo Salvador. La Persona, la doctrina y la obra del Redentor.*—B. A. C. (Madrid, 1957) p. XI-522.

La B. A. C. tiene ya entre sus libros una Cristología, pero una Cristología que aparece con los ropajes de un buen estilo y destinada a un público fuera de las clases de Teología. Con la *Sacrae Theologiae Summa* se había brindado a los Sacerdotes, y especialmente a los Seminaristas, aquel caudal de ciencia teológica que es menester asimilar para después divulgarlo en la predicación y vivirlo en la oración del día.

El Ilmo. Sr. Arcipreste de la Catedral de Sevilla ha pretendido escribir una obra que «no es un texto de Teología para especialistas ni una obra de sencilla y fácil divulgación para lectores absolutamente profanos. Tan lejos está de lo uno como de lo otro». El autor mira a los hombres de carrera, a los jóvenes universitarios, avezados al estudio y a la reflexión, los cuales ciertamente hallarán en estas páginas reunida la ciencia teológica sin la esquematización de las clases ni la concisión de las tesis.

Los puntos más importantes de la Cristología están aquí estudiados de una manera agradable y llamaríamos viva. En todas las páginas parece que se está escuchando más que leyendo, sin que el estilo tenga nada de ampuloso ni siquiera de «oratorio» en el sentido menos apreciativo de la palabra.

Manifiesta el autor una gran preferencia por la exegética, según aparece en sus argumentaciones y más aún en el enfoque de los problemas y cuestiones. Este estilo o método lo creemos de interés para que los seminaristas y cualesquiera seglares instruídos aprendan a leer los libros sagrados y encontrar en ellos el verdadero dogma. Por esto se puede recomendar plenamente la lectura de esta obra, que hará muchísimo bien a las almas, a las que va dirigida.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

CASADO, OVIDIO, C. M. F., *Mariología Clásica Española. I. La Inmaculada Concepción y su problemática teológica, en la Mariología española de 1600 a 1655.*—(Madrid, 1957) p. 112, cms. 24,5 × 17,5.

Se trata de un Extracto de la Tesis Doctoral defendida en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma por el autor. El mismo concreta y determina su fin con estas palabras: «En ella [la tesis] estudiamos ampliamente el problema teológico inmaculista, tal cual se presentó a los mariólogos españoles en el lapso de tiempo apuntado; y que se ceñía a estos tres puntos: problema lapsario, cristológico, predestinacional.

En los tres últimos encontraron la dificultad y la clave de concordia, respectivamente. En el primero, la premisa nocional más bien que dificultad, como aconteciera en los siglos precedentes. A este último limitamos las presentes líneas, que siguen teniendo —aun así— el sentido de síntesis respecto a la original redacción.»

Con todo y circunscribirse a una época relativamente corta, es de suma importancia el trabajo porque abarca a los grandes mariólogos españoles del siglo de oro, que fueron los que roturaron el terreno o lo dejaron preparado, de suerte que sus sucesores no hicieron más que pisar sus huellas.

El P. Casado ha acertado muy bien en el planteamiento y enfoque del problema porque orienta en la investigación inmaculista. Hoy día, en que tanto se discute sobre el *debitum peccati originalis* en María, tiene suma importancia conocer las opiniones de los grandes teólogos y, sobre todo, seguir la génesis de su pensamiento. Esto es precisamente lo que hace el P. Casado y lo que da verdadero mérito a su tesis Doctoral. Esperamos, como promete, que pronto podamos leer el trabajo completo, cuyo solo resumen tan buen sabor deja al paladar teológico.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

SOCIÉTÉ CANADIENNE D'ÉTUDES MARIALES, *La Royauté de l'Immaculée*. Journées d'études. Université Laval, 21-23 octobre 1955.—Editions de l'Université d'(Ottawa, 1957) p. 233, cms. 16 × 22,5.

Siete trabajos están publicados en este volumen: un ensayo de bibliografía sobre la Realeza de María hecho por Emilien Lamirande, O. M. I.; dos de teología positiva, a saber, *Les fondements de la Royauté de Marie selon saint Jean Eudes* (por Urbain Desjardins, C. J. M.) y *La Royauté de Marie et l'esclavage d'amour d'après saint Louis-Marie de Montfort* (por Fr. Le Texier, S. M. M.).

Los restantes trabajos o ponencias son de carácter investigador sobre temas fundamentales para la Mariología de la Realeza de María. El primero es del P. Emilien Lamirande, *Où en est le problème théologique de la Royauté de Marie?* Esta ponencia pone de manifiesto las dificultades que todavía aparecen en el terreno teológico acerca de la Realeza de María: se discute sobre la conveniencia del apelativo «Reina», puesto caso que a muchos suena mal a causa de sus tendencias políticas, y a otros no dice nada porque no han conocido jamás este sistema de régimen. Cuando se pasa luego a la naturaleza y a la extensión del reinado de María, la discusión es más profunda, y no podemos aquí pormenorizar. Tampoco hay plena conformidad cuando quieren los mariólogos concretar los fundamentos escriturísticos de la realeza de María y el lugar que en la Mariología tiene que ocupar. En la segunda parte el P. Lamirande expone la doctrina de Pío XII acerca de estos mismos puntos.

La segunda ponencia es de Lionel Arsenault, C. SS. R., *L'Encyclique Ad coeli reginam et le concours marial au salut des hommes*. Como el título indica, este trabajo pone de relieve el argumento en favor de la corredención mariana que ofrece la Encíclica del Papa Pío XII sobre la Realeza de María, documento que el autor corrobora con otros anteriores, estableciendo así una argumentación del Magisterio de la Iglesia en favor de la corredención.

Igualmente importante es el trabajo del P. Jacques Gervais, O. M. I., *Nature de la Royauté de Marie*. Trata primero de los caracteres generales

y luego del carácter específico de esta realeza. Para ello estudio primero la naturaleza de la Realeza divina y luego el carácter específicamente regio del poder de la Virgen. Por medio de esta comparación el autor ha pretendido enfocar el problema de una manera distinta de como se suele hacer, evitando toda comparación con las realezas terrenas y todo antropomorfismo. Para el autor el poder y la acción de María ha de ser considerado dentro del marco del gobierno de Dios, en el cual ella toma parte, y así identifica la maternidad espiritual y realeza marianas con su mediación universal.

El P. Joseph Korba, C. SS. R., estudia la *Maternité divine et Royauté de Marie*. Expuesto el estado de la cuestión y algunas disquisiciones de los teólogos, propone el autor un esquema de demostración de la realeza de María partiendo de su maternidad divina. El argumento se reduce a este silogismo: María es la Madre de Dios; es así que la Madre de Dios está por encima de todas las cosas y está asociada a Cristo-Rey; luego María es Reina del Mundo. Todo el trabajo se ocupa en probar la menor.

Esta es en breves rasgos la fisonomía de este volumen que nos ofrece la Universidad de Ottawa. Agradecemos la serenidad de los trabajos que sirven para orientar a muchos y puntualizar no pocas cuestiones.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

H. M., DIEPEN, O. S. B., *Aux origines de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie*.—Edit. Desclée de Brouwer, 22, Quai au Bois (Bruges, 1957) p. 115, cms. 13 × 20.

El P. Dom H. M. Diepen, O. S. B., ha estudiado ya mucho a S. Cirilo. Tuvimos ocasión de presentar su tesis doctoral sobre temas cristológicos. Ahora nos encontramos con un librito de tamaño pequeño, pero de mucha doctrina. A decir verdad —lo confiesa el propio autor— no se trata de un libro; es la revisión y perfeccionamiento de un artículo publicado en «Euntes Docete», 1956, 20-63.

Se trata de justificar la posición de S. Cirilo y justipreciar su actuación. Ciertas tendencias modernas, teniendo en cuenta que la frase μῦα φῦσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκομένη era de Apolinar, han querido descubrir y demostrar un cierto contacto entre el hereje de Laodicea y el Patriarca de Alejandría en dependencia común con el neo-platonismo alejandrino. La reacción no ha sido bastante acertada: se ha separado su teología de su filosofía. Diepen pretende presentarnos el verdadero Cirilo del Verbo Encarnado plenamente ortodoxo.

Expone primeramente la opinión o teoría de Liébaert, que impresionó fuertemente a Jouassard: S. Cirilo admite y afirma que el Verbo se hizo «hombre». Pero ¿qué entiende por *hombre*? Nosotros tenemos una mentalidad escolástica, formada en las categorías aristotélicas, que nos dan una noción muy concreta y definida del hombre. Cirilo con los Padres antiguos tenía una mentalidad platónica. Para Platón el alma está metida en la carne sin formar con ella un todo sustancial... «De aquí se sigue que todo ente espiritual que se aprisione en un cuerpo puede decirse qu'il «devient homme» puisqu'il se trouve être un esprit incarné» (p. 19). Por tanto, para S. Cirilo no se tendrá en cuenta el alma. No la niega en Cristo; pero para que el Verbo se haya hecho hombre no se ha de afirmar necesariamente que tome un alma: la terminología de entonces se contentaba con que tomase un cuerpo.

Con razón se levanta Diepen contra esta manera de enfocar la cuestión y de sostener un neo-platonismo peligroso en S. Cirilo. Admite de buen grado que no hemos de leer los Padres antiguos con una mentalidad moderna ni atribuir a sus expresiones el valor técnico de nuestra escolástica. Pero tampoco sería justo exagerar la dependencia de los Padres respecto de las falsas filosofías paganas, como si ellos no fuesen testigos de una tradición apostólica y no hubiesen vivido «avec la sagesse surnaturelle qui est leur véritable climat intellectuel» (p. 29).

En breves capítulos estudia la posición de Mgr. Jouassard, la actitud de S. Cirilo respecto al neo-platonismo de Plotino y de Orígenes, y lo que S. Cirilo dice acerca de la naturaleza del hombre sacado de la biblia y de la tradición eclesiástica. Se nos presenta, pues, un S. Cirilo testigo de la tradición católica, el verdadero paladín del dogma del Verbo Encarnado.

Reconoce muy bien el autor que sus interpretaciones de ciertos textos cirilianos podrán merecer discusiones exegéticas o críticas. El conjunto, sin embargo, de su posición es muy lógico y merecerá sin duda la aprobación de todos.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

CASCANTE, JUAN M.ª, PBO., *Doctrina Mariana de S. Ildefonso de Toledo* (Colectánea S. Paciano, ser. teol., v. 5.º).—Edit. Casulleras (Barcelona, 1958) p. 355, cms. 22,50 × 16,50.

El autor se propone investigar los rasgos mariológicos en las obras del célebre Arzobispo de Toledo, agrupándolos en 59 apartados bajo los títulos más generales de Virginidad-Maternidad divina-Mediación y Corredención-Santidad y excelencia-Culto-Realeza de María y esclavitud mariana.

El trabajo es concienzudo: analiza todo lo aprovechable, relativo al tema, y en las citas bibliográficas da muestra de vasta lectura por parte del disertante. El análisis es ingenioso y las conclusiones en general se infieren con cautela. Los capítulos 2.º (Virginidad) y 7.º (Realeza de María y esclavitud mariana) nos parecen los mejor logrados.

La abundancia de esquemas sobre puntos a veces tan semejantes entre sí lleva consigo ciertas repeticiones de exégesis sobre los mismos textos, lo cual en ocasiones hace pesada la lectura. Hay trozos demasiado prolijos, p. ej. sobre la Encarnación redentora, p. 169-183, tema ya más conocido; por otra parte, aunque repetidamente se afirma que tal o cual doctrina sólo se halla insinuada en el Santo, no faltan ocasiones en que parece verse más de lo que hay, v. gr. p. 230: el texto de Ildefonso «a Domino quidem erat mundata» (la Virgen), a primera vista más bien está en contra de la Inmaculada Concepción y en favor simplemente de una santificación previa a la Natividad de María, si bien es posible —no obvio, de suyo— interpretar *mundata* como *munda* (purificación preservativa). Tampoco está claro que se aluda a la Asunción en los textos aducidos, p. 245-247.

En todo caso es digno de encomio el esfuerzo de interpretación realizado, pues da a conocer un aspecto de la doctrina del Santo, poco estudiado hasta ahora.

Para terminar, algunas observaciones de menor importancia.

P. 115, nota 62, se cita un discurso sobre el Nacimiento de Cristo, atribuyéndolo sin más a Gregorio Taumaturgo; pero nótese que tal adjudicación sigue siendo dudosa, ni se conserva en *siriaco,* sino en *armenio.*

Algunas erratas recogidas al azar: p. 109, penúltima línea, dice: p. 105, en vez de 106; p. 181 dice: «quod utrumque sexu salvaverit Christum», en lugar de «quod utrumque sexum salvaverit Christus»: PL 96, [col.] 124 (debe decir: col. 130). En la misma p 181 [de la obra recensionada] se afirma que el cap. 43 de la obra de *Cognitione Baptismi*, escrita por el Santo, no es sino una transcripción del tratado «de fide et symbolo» del Obispo de Hipona. Así es, pero téngase en cuenta que la frase aducida es en Ildefonso el título del cap., el cual título no se halla en Agustín: cf. *de fide et symbolo* 4, 9: CSEL v. 41 p. 12.

El estilo del disertante es simpático, pero quizá a veces demasiado familiar, v. gr. p. 73: Otra retahila de admirativos nos presenta [S. Ildefonso]; p. 239: estas ideas bailan entremezcladas en su mente; p. 286 (citando un texto del Santo): ¡Más claro, agua!

En la p. 140, *tildar* en el sentido de *notar, considerar,* resulta algo chocante en el contexto.

Finalmente un reparo lingüístico: aunque en ciertos sectores literarios españoles es ya común el giro *es por esto que* y similares (en el autor ocurre por lo menos 17 veces) hay que reconocer que no es frase castellana, como tampoco esta otra: «notamos a faltar» por «notamos que falta», p. 273.

Es consolador percibir el renacimiento de los estudios patrísticos en España; de él son un indicio esta monografía y las demás que con ella honran la benemérita *Colectánea a San Paciano*.—A. SEGOVIA, S. I.

ORTIZ DE URBINA, IGNATIUS, S. I., *Patrologia syriaca.* — Pont. Institutum Orient. Studiorum (Romae, 1958) p. 250, cms. 22 × 14,50.

El objetivo del autor en este excelente Manual de Patrología siríacá es proporcionar a investigadores y patrólogos un útil instrumento de trabajo. Aprovechando y, sobre todo, completando las notables exposiciones de A. Baumstark *(Geschichte d. syr. Literatur*, Bonn, 1922) y la más antigua de R. Duval *(La literature syriaque*, París, 3.ª ed. 1907) sin dejar de tener en cuenta el compendio de W. Wright *(A Short History of Syriac Literature,* London, 1894), Ortiz de Urbina nos ofrece ahora en un volumen muy manejable y relativamente denso los datos más interesantes sobre los autores sirios desde el comienzo hasta mediados del siglo VIII. De cada uno se nos da una breve biografía, la serie de sus obras y los rasgos doctrinales en lo referente a teología. Las notas bibliográficas hacen la impresión de ser exhaustivas.

Juzgamos dignos de especial mención: el párrafo 13, dedicado al «sabio persa», Afraates (sobre cuya doctrina acerca de la divinidad de Jesucristo, el cl. autor había ya publicado una notable monografía en 1933); el capítulo consagrado a S. Efrén (tal vez el más logrado del libro); por último, en la parte V.ª, los capítulos 3.º (Versiones de la Sagrada Escritura) y 4.º (Versiones de los PP. griegos en la época ortodoxa). La presentención tipográfica, esmerada.

Si algo se echa de menos, sería quizá una idea previa de conjunto sobre el carácter específico de la literatura siríaca. Sin embargo, después del acertado resumen de O. Bardenhewer *(Geschichte d. altkirchl. Literatur,* 4. Bd., Freiburg i. Br 1924, pp. 318-322), no era fácil añadir cosa nueva.

Sólo nos resta felicitar efusivamente al autor por tan oportuna iniciativa y desear a su obra una larga difusión.—A. SEGOVIA, S. I.

LEVIE, JEAN, S. J., *La Bible parole humaine et message de Dieu.* (Museum Lessianum, sectin biblique).—Desclée de Brouwer, 22, Quai au Bois (Bruges [Belgique], 1958) p. XI-345, cms. 13 × 20.

No se trata de una obra técnica que pretenda ofrecer nuevos materiales o puntos de vista a los especialistas en los estudios escriturísticos. El autor escribe para aquellos fieles cristianos cada día felizmente más numerosos, que se interesan por el estudio y el conocimiento de la Sagrada Escritura.

El fin que el P. Levie pretende está suficientemente indicado en el título del libro. La Escritura es a la vez palabra humana y divina. Para llegar a comprender el mensaje que Dios nos envía por medio del autor humano, hay que empezar por estudiar a este último, situándole en el ambiente histórico, cultural, social y aun familiar en que se mueve.

Este estudio lo hace el autor bajo dos puntos de vista. En una primera parte, a través de la historia de la exégesis en estos últimos cien años, desde 1850 hasta nuestros días, nos presenta los progresos que la exégesis bíblica ha hecho en esta parte, gracias a los descubrimientos arqueológicos, a la crítica textual y a las mismas orientaciones del magisterio de la Iglesia, contenidas principalmente en las tres grandes encíclicas, la *Providentissimus Deus* de León XIII, la *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV y la *Divino afflante Spiritu* de Pío XII. Aunque en su exposición el P. Levie se mantiene en los límites de la vulgarización, con todo ofrece a los que quieran ampliar sus conocimientos, referencias bibliográficas escogidas.

En una segunda parte, más breve que la primera, pero no menos interesante, estudia algunos aspectos más particulares del problema, como las modalidades humanas de la obra inspirada, en qué sentido y cómo el mensaje divino va más allá de la intención del autor humano y finalmente los límites de las pruebas teológicas tomadas de la Sagrada Escritura.

Esta obra del P. Levie contribuirá sin duda eficazmente a conseguir lo que pretende: facilitar el contacto entre los escrituristas y el público cristiano, dar a conocer más allá del círculo de los técnicos los progresos que en estos estudios se vienen haciendo desde hace un centenar de años. El autor no disimula su admiración hacia los autores católicos *que en horas difíciles*, dice, *emprendieron con decisión el camino del progreso de la exégesis.* No hubiera estado mal advertir que algunos de estos autores a quienes alude, no siempre procedieron en sus investigaciones con la cautela y prudencia debidas, como lo comprueba el hecho de que el magisterio de la Iglesia hubo de intervenir más de una vez para llamar la atención sobre el peligro que ofrecían ciertas direcciones patrocinadas por ellos.

El P. Levie al estudiar los aspectos de la crítica bíblica en el protestantismo liberal, reconoce lealmente la contribución técnica histórica y filológica de los protestantes en los siglos XIX y XX y más particularmente en estos últimos años después de la última guerra mundial.

En el capítulo que dedica al movimiento bíblico católico contemporáneo se ha limitado a las regiones de lengua francesa, lo cual puede contribuir a que el lector se forme una idea incompleta e imperfecta del progreso que la ciencia bíblica ha conseguido en todo el mundo católico durante estos últimos años.—SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

L' Evangile de Jean. Etudes et Problèmes. (Recherches bibliques, III).—Desclée de Brouwer édit, 22 Quai au Bois (Bruges, 1958) p. 258, cms. 14 × 21,5.

Contiene este libro que presentamos a nuestros lectores una serie de lecciones sobre el Evangelio de S. Juan, tenidas en la octava Semana Bíblica de Lovaina. Sus autores, bien conocidos en el campo de los estudios bíblicos, han escogido aquellos temas que más interés despiertan actualmente entre los eruditos en semejantes materias. Problemas muy interesantes de crítica textual y literaria se van entrelazando con otros de exégesis y teología bíblica, que pueden ilustrar así al escriturista como al teólogo.

Bastará que presentemos el índice de estos trabajos y de sus autores para que el lector pueda darse cuenta del rico contenido de esta obra.

El P. M. Braun, O. P., Presidente de estas Semanas Bíblicas hace la presentación del libro en un breve prólogo. La primera disertación del Profesor de la Universidad de Neuchâtel (Suiza), H. Menoud, desarrolla el tema: *Los estudios sobre S. Juan desde Bultmann hasta Barret.* Es un trabajo erudito, que de alguna manera prepara al lector para la mejor interpretación de los que siguen.

El P. E. Boismard, O. P., Profesor de la Escuela Bíblica de Jerusalén, trata de *La importancia de la crítica textual para establecer el origen arameo del cuarto evangelio.* No trata, como dice en la conclusión de su trabajo, de resolver este complicado problema, sino únicamente de ofrecer a los eruditos algunas consideraciones sobre el mismo texto evangélico y las versiones siríacas, que pueden dar alguna luz sobre el particular.

El Profesor de la Universidad de Génova, V. Martin, hace una descripción de *Un nuevo Códice de papiro del siglo IV.* Se trata del llamado *Papyrus Dodmer II,* que contiene los catorce primeros capítulos del evangelio de S. Juan.

El Profesor del Seminario Mayor de Gante y del Instituto Superior de Ciencias religiosas en la Universidad de Lovaina, H. Van den Busche, diserta sobre *La estructura de Juan I-XII.* Es el trabajo más extenso y a mi juicio el más interesante y valioso de este libro. La refutación de Bultmann es contundente y también la de aquellos autores, aun católicos algunos de ellos, que con excesiva facilidad se lanzan a admitir trasposiciones de capítulos y secciones en el cuarto evangelio.

J. Giblet, Profesor del Seminario Mayor de Malinas y del Instituto Superior de Ciencias religiosas en la Universidad de Lovaina, nos ofrece un estudio de teología bíblica sobre *Jesús y el Padre en el cuarto evangelio.*

Algo relacionado con el tema anterior está el del Profesor de la Universidad de Nimega, W. Grossouw, *La glorificación de Cristo en el cuarto evangenlio.*

El conocido Profesor de la Universidad de Lovaina, L. Cerfaux, desarrolla el tema *El evangelio de Juan y el «logion joánico» de los sinópticos.* Trátase de los textos de Mt II, 25-30 y Lc 10, 21.22, que algunos han creído estar trasplantados del evangelio de S. Juan. El autor de esta disertación prueba que estos textos están perfectamente encuadrados en la tradición sinóptica.

El P. de la Potterie, S. J., Profesor del Colegio Teológico, S. J. de Lovaina expone la doctrina de S. Juan sobre *La impecabilidad del cristiano según 1 Io 3, 6-9.*

El P. M. Braun, O. P., Profesor honorario de la Universidad de Friburgo

(Suiza), se enfrenta con el complicado problema de *Las relaciones del cuarto evangelio con las corrientes del pensamiento de aquella época.* Su estudio pone en claro cómo ante todo S. Juan en su evangelio sigue las tradiciones doctrinales del pueblo judío, tal como se encontraban en los sagrados libros y en su literatura contemporánea.

G. Quispel, Profesor de la Universidad de Utrech, hace un estudio sobre *El evangelio de Juan y la Gnosis.*

El Profesor de la Universidad de Lovaina, J. Coppens, nos presenta un interesante trabajo sobre *El don del Espíritu según los textos Qumrán y el cuarto evangelio.* No puede en manera alguna concluirse de los textos de Qumrán que el don del espíritu tuviera el sentido de una persona divina que tiene en S. Juan.

Finalmente A. Laurentin hace una inquisición sobre el texto *Juan 17, 5 y la predestinación de Cristo a la gloria en S. Agustín y sus predecesores.*

En breves páginas el P. M. Braun, O. P. encierra las principales conclusiones que se desprenden de todo estos valiosos trabajos.—SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

SOUBIGOU, LOUIS, MGR., *Prêchons et méditons les épîtres de Saint-Paul.*— Edit. P. Lethielleux, 10 rue Cassette (París, 1958) p. 300, cms. 13 × 20.

Este librito —de gran utilidad para la vida pastoral y apostólica— presupone su complemento previo: otro libro del mismo autor titulado *L'enseignement de Saint Paul dans les épîtres de l'année liturgique.* Y decimos que lo presupone porque creemos que toda predicación de la palabra de Dios ha de ir fundamentada, previamente, en una exégesis recta y precisa del mismo texto sagrado. Y esto es lo que ha comprendido y realizado Monseñor Soubigou en estos dos libros.

Presupuesto el conocimiento del pensamiento paulino y su fundamental línea teológica, establece en el libro que reseñamos una serie de consideraciones de tipo ascético en orden a la predicación homilética de cada domingo. Antes de la exposición de las ideas y pensamiento predicables hace referencia a la parte exegética y doctrinal contenida en el primer tomo.

Las ideas expuestas son sólidas y devotas y sobre todo muy acomodadas para la formación integral del espíritu de los cristianos que frecuentan con asiduidad la Misa dominical. Hay algunas que suponen una mayor formación y nivel espiritual más alto y cultivado.

En su conjunto constituyen estas meditaciones homiléticas sobre las epístolas paulinas de los Domingos un verdadero tratado de ascética y sólida espiritualidad. Hay algunas que sobresalen en el conjunto por el original enfoque que se les ha dado. Una muestra de esto son los pensamientos que sobre el Misterio de la caridad de Cristo le sugiere la epístola de la fiesta del Sagrado Corazón.

Hoy que la pastoral litúrgica ha tomado —gracias a Dios— nuevos y prometedores impulsos, este libro será una estupenda ayuda para la preparación de guiones homiléticos.

Los pensamientos expuestos son también muy acomodados para la meditación personal.—J. M. D. M.

DÍAZ, ROMUALD M.ª, O. S. B., *De les terres bíbliques. I. Vall del Jordà i Transjordània. II. Egipte i Sinaí.*—Quadern dels Oblats de Montserrat II (Barcelona, 1957) p. 110, cms. 12,5 × 26,5, 4 fotografías, 1 mapa.

Fruto de unas conferencias, dadas a los Oblatos de Montserrat, en Barcelona, es este librito, en que el P. Romuald M.ª Díaz describe varios viajes científicos, hechos en 1954-55 en compañía del P. Guiu M.ª Camps, por Palestina, Egipto y el Sinaí. El venerable P. Bonaventura Ubach, explorador consumado y eminente de estas regiones, abre la obra con unas palabras introductorias. Siguen dos partes. En la primera, el autor trata de un viaje de varios días, que realizó con la Escuela Bíblica Dominicana de Jerusalén, por Jericó, Moab, el Yabboq, Irbid, ʿAğlūn, Gerasa y Ammán. La preparación científica de los itinerarios y la descripción de la realidad en forma de diario esbozado se funden insensiblemente en un todo bien logrado. En la segunda parte se describen, con diáfana narración, realzada por oportunas pinceladas estéticas y suave unción espiritual, las jornadas de Egipto y el Sinaí, en forma de carta, dirigida al R. P. Abad. Lo único que se siente, al acabar la lectura de esas páginas, es la brevedad del conjunto. ¡Ojalá sean ellas avance de una obra mucho más amplia y completa! Enhorabuena a los Oblatos, por la iniciativa y la magnífica realización.—SEBASTIÁN BARTINA, S. I.

RAMÍREZ, SANTIAGO, O. P., *La Filosofía de Ortega y Gasset.*—Editorial Herder (Barcelona, 1958) p. 474, cms. 14 × 22.

——, *¿Un Orteguismo Católico?* Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos.—San Esteban (Salamanca, 1958) p. 259, cms. 20 × 16.

En el primer libro se va a ocupar el P. Ramírez no de la persona de O., sino exclusivamente de sus obras (p. 11); y aun no de todo el contenido de ellas, sino sólo de sus principales ideas filosóficas (p. 12). Va a recogerlas y ordenarlas, para someterlas a una crítica benévola y objetiva.

Para realizar su tarea se ha prevenido con una lectura atenta, reposada y repetida de todos los escritos orteguianos publicados hasta la fecha, y de casi la totalidad de cuanto se ha editado sobre O., ya en forma de exposición o defensa de sus ideas filosóficas, ya en forma de crítica o impugnación (p. 13). Incluso *El Hombre y la gente*, tomo primero de las obras inéditas, salido en 1957, y las *Notas* de su penúltimo curso en la Universidad de Madrid, tomadas y publicadas por Manuel Mindán, también en 1957, han sido examinados por el P. R.

Fuera de esa necesaria información, ha procurado el P. R. una disposición psicológica de serenidad y benévola comprensión (pp. 12-13).

En la sección 1.ª de la 1.ª parte, y siguiendo las ideas fundamentales de la filosofía, se expone analíticamente el pensamiento de O. acumulando todos o casi todos los textos del caso, o, cuando menos, los principales; y ello, sin *orden cronológico severo y escrupuloso*, porque la lectura íntegra de las obras completas ha persuadido al P. R. de que O. posee desde el principio una trayectoria filosófica sustancialmente uniforme y homogénea (pp. 15-16).

En la 2.ª sección se formula la síntesis lógica del pensamiento de O. con los elementos presentados en la exposición analítica, y utilizando asimismo, en lo posible, sus mismas palabras.

En la sección 1.ª de la 2.ª parte se valoran las ideas filosóficas de O. con los criterios de la filosofía perenne según se proponen en Sto. Tomás; y en la sección 2.ª se examinan a la luz de la fe y de la teología católica. En ambas vuelven a insertarse muchos textos orteguianos ya reproducidos en la primera parte.

Cuatro índices: onomástico y orteguiano según el orden cronológico de las publicaciones, tomista y alfabético de ideas. De ellos, el orteguiano es más corto que el de Santo Tomás, no sólo porque los escritos del Santo Doctor son más numerosos y se repite en muchos pasajes, sino porque el sistema de sus citaciones implica mucho mayor espacio que el de las de Ortega.

En el segundo libro, el P. Ramírez defiende una por una las posiciones del primero, combatidas por algunos críticos; pero no es una mera defensa. Amplifica, y a veces notablemente, los derrollos del anterior, examina nuevos aspectos y precisa el valor de ciertos dichos y actitudes orteguianas, v. gr. en el tema de la Etica. Es, pues, un complemento del libro primero.

Empezando este breve juicio crítico por lo más exterior, observaríamos que la estructura descrita de «La Filosofía de O. y G.» implica fastidiosa repetición de textos e ideas orteguianas, aunque prevista y aceptada por el autor como precio de la gran ventaja de ser O. quien va exponiendo su pensamiento y de huir el peligro de tergiversarlo. Ante todo pretendía el autor una obra científica y documentada, y ha sacrificado la amenidad a la solidez y a la verdad (p. 19).

Mi impresión es que debiera y pudiera haberlas armonizado mejor, y que, de hecho, sin mengua de la deseable perspicuidad, podría haberlo conseguido acumulando menos textos en la primera parte: sólo los más selectos e indiscutibles, pero ordenándolos según la idea fundamental o aspecto de ella que se pretendía poner de relieve, y haciendo al fin de cada capítulo de esa 1.ª sección un resumen breve del pensamiento orteguiano, más breve que los contenidos en la 2.ª sección de la primera parte, la cual habría desaparecido como tal sección. En la segunda parte se podrían haber ahorrado muchos pasajes orteguianos. Bastaría haber aludido a sus ideas.

También contribuye a cierta pesadez del libro la extensión otorgada a los razonamientos de Sto. Tomás, transcritos con sus mismas palabras —latinas— en las notas, y traducidos literalmente en el texto. ¿No podrían haberse sintetizado a veces y omitido algunos pasajes? En contrapartida puede observarse que muchos de estos trozos selectos del Doctor Angélico son realmente admirables y de provechosísima lectura para quienes fuera de aquí no los leerían, por no tenerlos a mano. Y si alguien pudiera también tropezar en que se cita sólo a Sto. Tomás y no a otros grandes doctores escolásticos, quedaría satisfecho considerando que esas citas suelen versar sobre puntos en que todos ellos coinciden, y no llevan a mal que su pensamiento común sea expresado con las concisas y transparentes perícopes de su venerado maestro, aunque en otras cuestiones disientan de él.

También advierto algún exceso de pruebas teológicas en la última sección. Sobre todo, entre cristianos no había necesidad de acumular tantos argumentos de Escritura, Concilios..., para probar que Dios vive con vida auténtica; y así en los otros temas. Ese exceso también disminuye la agilidad del libro. Aunque, como antes dije, todas esas demostraciones serán útiles a lectores menos peritos en la materia; y a todos les ofrecen una síntesis de valor.

En las páginas 207 al principio, 209 al fin, 250, 266, 341, 350-351, 303, después de serias discusiones filosóficas o teológicas de ciertas afirmaciones orteguianas, y a modo, ya de anécdota o expresión gráfica que condense e ilustre lo dicho, ya de conclusión lógica, aunque no prevista ni quizá admitida por Ortega, hay algunas frases algo duras y menos académicas que podrían haberse suprimido sin mengua de la eficacia demostrativa del razonamiento precedente. La verdad es que tales frases no tienen importancia desde el punto de vista ideológico. En todo caso, yo me guardaría mucho de vituperarlas diciendo o dando a entender que a ellas se reduce la discusión del P. Ramírez sobre el correspondiente tema. Nada más falso. Antecede a cada frase de esas un serio examen que, además suele ser de gran extensión.

Penetrando más en lo interior, es de notar que, si bien se reconocen en términos generales las relevantes cualidades de O. como pensador y escritor, se descartan del examen sus ideas políticas y aun todas las que no se polaricen en los temas fundamentales que contituyen el principal objeto de la filosofía tradicional cristiana. Y es que el P. Ramírez pretendía únicamente valorar el pensamiento de O. sobre tales temas, y a la luz de la filosofía y de la fe católica. Esta exclusiva y delimitada finalidad puede justificarse no sólo porque esa valoración es la que más interesa al pueblo culto cristiano, sino porque realmente el pensamiento de un filósofo sobre esas cuestiones caracteriza su filosofía. Por esta última razón no veo inconveniente en que el libro se intitule «La Filosofía de O. y G.», pese a que no examina todas sus ideas filosóficas. *Pars major trahit ad se minorem.* Y *ex nobiliori elemento denominatur res.*

Comparece O. G. ante el tribunal de la filosofía cristiana, que tan radicalmente él despreció; y es siempre Sto. Tomás, en cuanto portavoz de un pensamiento común a todos los grandes doctores escolásticos, el que lo interroga, critica y sentencia. El P. R., filósofo católico, no podía juzgar con otros cánones de la consistencia o inconsistencia de la filosofía de O., no sólo porque así lo prescribe la constitución *Deus scientiarum Dominus.* (Art. 29, c. Ordinationes S. Congregat. de semin. et universit., art. 18, 3). sino porque esas doctrinas básicas de la filosofía cristiana son verdad, y sólo a tenor de la verdad puede apreciarse si otra filosofía —bien entendida, es claro— lo es o no.

Para precisar el objetivo pensamiento de O., el P. R. no ha intentado seguir la trayectoria de su evolución —si existe— ni remontarse a sus fuentes. Le ha parecido que bastaba leer con atención todas sus obras, para, supuesta la transparente expresión, captarlo. ¿Ha acertado en este punto? Sustancialmente sí. Opino, como el P. R., que, en lo fundamental, el pensamiento de O. sobre esos temas es el mismo en los escritos de primera hora y en los de la última; que, pese a las paradojas y a las metáforas, se expresa con claridad; y que al lector, bien preparado, de toda su obra, se le manifiesta de ordinario como es, sin necesidad de recurrir a la investigación de las fuentes. Por otra parte, un estudio de ese tipo, genético e histórico, habría requerido duplicar el volumen.

Sin embargo, creo que algo de eso habría venido muy bien, no sólo para prestigiar el estudio ante los especialistas y ante los que se pagan más de formas que de realidades, sino para aprovechar la ocasión de demostrar la escasa o nula originalidad de O. cuanto a la invención de las ideas.

El punto está en si de hecho el P. Ramírez ha captado y expresado el au-

téntico sentir de O. en esas cuestiones fundamentales; o, en otros términos, si esos textos aducidos han sido bien interpretados.

Podrían, según creo, señalarse algunos que, *prout jacent*, no contienen afirmaciones de O. sino de otros personajes cuya mente él reproduce; y otros malsonantes a oídos cristianos, pero de recto sentido o, a lo menos, de posible ortodoxa interpretación; pero del conjunto salen plenamente justificadas las conclusiones básicas del P. Ramírez, a saber, la oposición de la filosofía de O. con la cristiana y con la teología católica.

Todos los que, conocedores a un tiempo de la filosofía escolástica y de la Kantiana y posteriores del siglo XIX, leen a O., sacan la firme convicción de que su pensamiento filosófico no es cristiano ni puede cristianizarse. Ven además que, como observaba con insuperable acierto un profesor norteamericano, este singular estilista trató con notable ingenio y hasta con profundidad las cosas baladíes; y, en cambio, sólo con superficialidad de los problemas fundamentales y eternos: Dios, el alma, la supervivencia, la ley moral... Todo es anunciar que va a meterse con ellos, pero siempre les da de lado y los deja para... después. Siempre le falta tiempo. «Sabe pensar las cosas, pero no hasta el cabo, y mucho menos el cabo mismo de las cosas» (IRIARTE, J., *Pensares y pensadores*, pp. 159-163; pasaje muy orientador para valorar en este punto a O.).

Sobre el segundo libro sólo añadiríamos que se justifica plenamente como defensa del primero, pues no era razonable que críticos carentes de objetividad y de serenidad, a juicio del P. R., desautorizaran una obra considerada bien útil para los lectores cristianos, y no se les replicara. Por otra parte, precisa, explica e ilustra doctísimamente el contenido del primero en muchos pormenores; y, aunque el autor exprese acá y allá el desagrado por la desconsideración con que le han tratado dos de esos críticos, lo hace generalmente sin hiel y con mansedumbre cristiana.

Se destaca en esta réplica la discusión de un texto presentado por Laín, en que O. parece afirmar la existencia de normas éticas absolutas. Aunque el P. R. examina atentamente ese texto, y, a mi parecer, lo desautoriza con eficacia, no recuerdo que utilice la consideración de que en O. podrían darse textos contradictorios, no tanto por evolución de su pensamiento filosófico, cuanto porque, a veces, está inspirado por lo que él llama *creencias*, que son criterios prefilosóficos revisables; y, otras, por sus *ideas*, o convicciones derivadas de la especulación filosófica.

Al juzgar el sentido de su obra sólo cuentan éstas, no los postulados ambientales.

En definitiva, mérito indiscutible de estos libros del P. Ramírez es que, mediante una diligente, exhaustiva y, de seguro, laboriosa lectura de todas las obras de O., ha estructurado y sistematizado su tan disperso pensamiento filosófico en torno a los fundamentales y eternos temas tradicionales, y ha demostrado, sin dejar lugar a razonable duda cuanto al conjunto —sea lo que fuere de algunos detalles— que pugna con las exigencias de la filosofía perenne y de la teología católica. Este veredicto global interesa en gran manera a todos; sobre todo, al lector cristiano culto, pero no especializado en la materia; y, según creo, no podrá ser rectificado fácilmente. Al revés, se irá autorizando cada día con el serio e imparcial estudio.—E. GUERRERO, S. J.

MARTINS, MARIO, S. J., *Vida e obra de Frei João Claro († c. 1520), Doctor Parisiensis e profesor Universitario.*—Acta Universitatis Conimbricensis (Coimbra, 1956) p. VIII-240, cms. 15 × 22.

El incansable publicista, P. Mario Martins, S. J., nos ofrece en el presente opúsculo una bella semblanza del Cisterciense Fr. Juan Claro, monje del célebre monasterio de Alcobaça, que, no obstante sus relevantes méritos, ha permanecido casi complemente olvidado. Por ello merece el autor un elogio muy particular, ya que de este modo contribuye a dar a conocer una de las glorias de nuestra nación hermana, Portugal.

El autor pondera en el prólogo la abundancia de códices de Alcobaça, en que se contienen las obras de este insigne Doctor parisiense, así como también el ostracismo, de que ha sido víctima hasta nuestros días, hasta que, últimamente, se inició su revalorización, incluyendo su paráfrasis del *Te Deum* en una «Antología de Poesías Religiosas».

A continuación, después de una introducción bibliográfica, recorre el autor y da a conocer los diversos puntos, en que Fr. Juan Claro desarrolló sus actividades científicas y sobre todo, las más importantes obras que compuso: sus célebres *Libros de Horas,* su *Tratado de la Justificación,* sus *Obras ascéticas* sobre la contemplación, oración y «Reflexiones cristianas», sobre los salmos, letanías, nombres de Jesús y María, etc., y finalmente su Mariología y su exposición del Padre Nuestro y Ave María.

En realidad está bien justificado el elogio que le dedica el Cisterciense Carlos de Visch en su «Bibliotheca Scriptorum Sacri Ordinis-Cisterciensis»: «Joannes cognomento Clarus, Monachus Alcobatiae, S. Theologiae Doctor tantae celebritatis, ut Serenissimus Emmanuel Rex, Conimbricae recens institutam S. Theologiae Cathedram eidem (tamquam viro totius Regni doctissimo) regendam tradiderit Ulissipone 5 Januarii anno 1504...».—B. LLORCA, S. J.

IGLESIAS, EDUARDO, S. J., *Los cuarenta primeros años de la Iglesia. «Hechos de los Apóstoles». San Lucas.* 2.ª ed.—«Buena Prensa», Donceles, 99-A (México, 1957) p. 397, cms. 15 × 19,5.

Como particularmente sugestivo e interesante y de suma utilidad para el conocimiento de la vida de los primeros cristianos, podemos designar esta obra del bien conocido y acreditado publicista mejicano, P. Eduardo Iglesias. Se trata de una explicación o exégesis del libro de los «Hechos de los Apóstoles», que no es otra cosa que un esbozo de Historia del primer desarrollo de la Iglesia. Ahora bien, el trabajo está hecho con un conocimiento profundo del tiempo y de las costumbres romanas, por lo cual resulta sumamente adecuado para conocer el verdadero estado de la Iglesia a los cuarenta años de su fundación.

En su exposición marca el autor tres partes bien diversas donde tiene lugar la predicación del Evangelio: en Jerusalén; en las proximidades, es decir, Samaria, Damasco y Antioquía; y en el mundo pagano. Por lo que se refiere a la primera parte, seguimos las preciosas escenas de la Constitución de la Iglesia en Jerusalén; su primera expansión, con la sublime conducta de los apóstoles, expresada por San Pedro «No podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído», y de los primeros cristianos, que eran «un corazón y un alma»; y finalmente la primera persecución con la preciosa descripción del martirio de San Esteban, a lo que preceden las escenas de los apóstoles ante el sanedrín y la elección de los siete diáconos.

En la parte II presenta el autor una exposición clara y particularmente sugestiva sobre los diversos puntos, en que aparece el progreso del Cristianismo en Samaria, con las escenas de Simón Mago y el eunuco de Candaces; en Damasco, con la preciosa descripción de la conversión de Saulo y de sus primeras actividades; y en otros diversos puntos sobre todo en Antioquía, donde se presenta San Pedro con el centurión Cornelio y en su ulterior actuación hasta su prisión realizada por Herodes.

La parte III responde exactamente a la segunda del libro de los «Hechos de los Apóstoles», con una magnífica y relativamente detallada, exposición de todo la actividad de San Pablo en sus tres viajes apostólicos, su prisión en Jerusalén, su cautividad en Cesarea y su estancia en Roma.

Aun como lectura amena e interesante, y ciertamente provechosa e instructiva, recomendamos de un modo especial la presente obra del P. Iglesias.—B. LLORCA, S. J.

BOSCHI, ALFREDO, S. J., *Digiuno Eucaristico e Messe pomeridiane dopo il Motu Proprio «Sacram Communionem» del 19 Marzo 1957.* 3.ª edizione riveduta e aggiornata.— L. I. C. E., R. Berruti (Torino, 1957) p. 187, cms. 17 × 12.

Sobre este libro escribió el P. M. Zalba en esta *Revista* n. 121 —Abril-Junio— 1957: «Entre los numerosos comentarios de la Constitución Apostólica «Christus Dominus» y de la Instrucción complementaria del Santo Oficio sobre el ayuno eucarístico, éste del P. Boschi es uno de los más completos y autorizados.»

Esto, que se decía de la 2.ª edición del libro en 1955, se debe repetir ahora de la 3.ª, después del «Motu Propio» «Sacram Communionem» del 19 de Marzo de 1957. Edición puesta plenamente al día, enteramente rehecha, dado que las nuevas normas sobre el ayuno eucarístico contienen concesiones del todo diversas en sentido más benévolo. Comentario completo, pues resuelve todos los casos que pueden presentarse, indicando la razón de las soluciones: autorizado, pues está apoyado siempre en los autores de mayor autoridad: claro y práctico; cualidades éstas que, al lado de tantos comentarios impresos, le colocan entre los primeros.—J. M.ª MURALL, S. J.

BOSCHI, ALFREDO, S. J., *Attualita della vita religiosa.*—Edizioni L. I. C. E.. R. Berruti, via Fabro, 2 (Torino, 1958) p. 63, cms. 17 × 12,5, lir. 150.

Este opúsculo consigue en verdad el fin propuesto; reavivar los ideales de la vida religiosa, disipar nieblas y prejuicios en torno a ella, hacer sentir su grandeza y perennidad. La exposición es sólida, penetrante y práctica. Su publicación además tiene oportunidad apologética y apostólica. Viene a ser este opúsculo un magnífico comentario del canon 487 del Derecho Canónico, al afirmar que «todos han de tener en grande estima el estado religioso»: comentario grandemente autorizado pues está fundado en numerosos discursos del Santo Padre Pío XII.—J. M.ª M., S. J.

SÁNCHEZ ALISEDA, CASIMIRO, *Pastoral de urgencia.* (Tónicos y sugerencias para el apostolado).—Euramérica, Sainz de Baranda, 55 (Madrid, 1958) p. 405, cms. 13,5 × 19,5.

Ya desde el principio podemos afirmar, después de haberlo recorrido cuidadosamente, que es este un libro excelente de entre los publicados por el conocido catedrático de Pastoral y Liturgia de la Universidad Pontificia de

Salamanca. He aquí la razón del título: ofrecer al Sacerdote, sobre todo al entregado a la cura de almas, tónicos que le estimulen y sugerencias que le animen a la acción pastoral de cada día. En él se han reunido artículos publicados a lo largo de quince años en diversas revistas. Consta de treinta y dos capítulos donde se explanan estos puntos: la acción sobrenatural, orientaciones para la acción, la acción pastoral (ideas y principios), los pueblos: este último el más extenso.

El libro no tiene desperdicio: son sus notas características la actualidad, el buen sentido práctico, criterio siempre acertado, espíritu sobrenatural sacerdotal, exposición clara, amena, breve, llena de entusiasmo comunicativo. Sirve de estudio, de lectura espiritual, de puntos de meditación.

El Sacerdote que comience a leerlo, no sabrá dejarlo de sus manos. Junta bien la teoría y la práctica, lo antiguo y lo nuevo: es libro de hoy.—José M.ª Murall, S. I.

Huot, Dorius-María, S. M. M., *Bonorum temporalium apud religiosos administratio ordinaria et extraordinaria.*—Edit. Commentarium pro religiosis, Via Giula, 131 (Roma, 1956) p. XIV + 80, cms. 24 × 16,5.

El P. Huot ha reunido en este opúsculo los artículo que publicara en «Commentarium pro relgiosis» sobre la administración de los bienes temporales. Su principal empeño ha sido el de exponer con relieve la naturaleza y figura jurídica permanente de esa administración, circunscribiéndola a los Institutos religiosos por sus particulares características, e insistiendo en las de la administración ordinaria y extraordinaria.

De los cuatro capítulos de esta monografía, el primero considera la materia de la administración, que es el patrimonio con sus dos partes estable y libre, ilustrándola con diversos ejemplos. El segundo estudia la actividad administrativa, partiendo del principio jurídico que equipara las personas morales a los menores; en consecuencia investiga la potestad de los administradores en el derecho romano y en el canónico de antes y después de la codificación, enumera sus funciones positivas (conservar, hacer fructificar, mejorar) y negativas (no disminuir ni empeorar), propone la definición y los actos propios de la administración, enjuiciando los diversos criterios propuestos para explicar su división en ordinaria y extraordinaria y opinando por su parte que la administración ordinaria se ocupa del patrimonio estable y se ejecuta por lo regular válidamente aunque le falte la licencia prescrita, mientras que la extraordinaria tiende a modificar el patrimonio estable y no puede actuar válidamente sin licencia del superior competente. El tercer capítulo se ocupa de los administradores religiosos, comenzando por las personas morales que en las religiones son capaces de poseer bienes y explicando luego la necesidad de nombrar los administradores, quiénes son estos y cuál es su poder en general y en particular. Finalmente en el capítulo cuarto se hacen oportunas aplicaciones a las causas principales de enajenación de bienes, constitución de obligaciones, colocación de dinero y gastos comunes; concluye, por ejemplo, que las ventas donaciones o permutas que caen bajo la administración ordinaria no están sujetas a las normas del c. 1530 ss.—M. Z.

Vereecke, Louis, C. SS. R., *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vazquez, S. I.*—Desclée et Cie, S. A. (Tournai, 1957) p. X + 161, cms. 15,5 × 23.

El título de esta monografía no refleja todo su contenido. En realidad se

estudia ese tema tan interesante de la teología no sólo en G. Vázquez, sino en los autores más destacados que le precedieron en la segunda mitad del siglo XV y durante el siglo XVI.

Seis son los capítulos de la disertación. Los tres últimos: medida de la obligación que imponen las leyes, no extensión de la obligación a los actos internos y extensión limitada a los actos heroicos, son los de menor importancia. El punto más interesante, en el que también es más personal G. Vázquez, es el de los fundamentos de la obligación moral en las leyes humanas, que se estudia en el capítulo segundo y se completa en el tercero con el examen de los criterios de esa obligación. El primero está concebido y desarrollado en forma interesante, como «una querella en torno a Gersón»; en la cual Vázquez es más comprensivo, y acaso más justo, con el Canciller de París, que la opinión general anterior a él y posterior.

Santo Tomás se había preguntado en la Suma, si la ley humana impone a los hombres obligación en conciencia. Y respondiendo había llegado a la conclusión afirmativa, fundándola en la ley eterna de la que se derivan las ordenaciones humanas. Esta doctrina del Doctor Angélico no fué entendida o aceptada de igual modo por todos los Escolásticos que pretendían seguirle. Y es muy interesante para comprenderlo, la exposición de Vereecke en sus tres primero capítulos.

Vázquez, sin compartir la opinión que se atribuía a Gersón, adopta una postura no muy diversa de la que supone fue la verdadera en aquél. La ley humana obliga indudablemente en conciencia; y el Estado tiene indiscutible autoridad para promulgarla con tal obligación moral. Pero el fundamento interno del deber no está en la autoridad del legislador, sino en la ley natural que impone al hombre la sumisión a las órdenes de aquellos que tienen la misión de asegurar la vida social conforme a las exigencias naturales. Así la ley, cuando es puramente humana, obliga moralmente por mediación y exigencia de la ley natural, como aplicación de la ley eterna.

Monografía bien trabada y documentada, que aporta una excelente contribución a los estudios que van haciendo posible la ansiada historia de la teología moral.—M. Z.

Fazzari, Giuseppe M., S. I., *L'esercizio della giurisdizione ecclesiastica in Italia. Reflessioni sulla motivazione della sentenza contro il Vescovo di Prato.*—M. d'Auria, Editore Pontificio, calata Trinità maggiore, 52 (Napoli, 1958) p. 99, cms. 16 × 23. L. 600.

Previas las nociones indispensables sobre el derecho constitucional eclesiático (jurisdicción, territorio, sujetos y objeto de esa jurisdicción), se analizan en esta monografía los principios en que se apoyó la sentencia que en primera instancia condenó a Mons. Fiordelli por el célebre caso de Prato.

El autor muestra en ese análisis el equívoco que desorientó al tribunal, haciéndole confundir la jurisdicción civil sobre las personas con la competencia sobre la materia del proceso. Tal materia estaba de hecho sustraída al juicio celebrado en Florencia; y reservada a la Sociedad soberana, que es la Iglesia, como consta por los artículos 1 y 2 del Concordato. Nada puede concluirse en contrario razonablemente del cotejo de esos artículos con otros del mismo Concordato y del Tratado lateranense.

El art. 7 de la Constitución italiana reconoce, por otra parte, y necesariamente en fuerza del Concordato, el carácter independiente y soberano de la Iglesia católica en Italia. Los actos eclesiásticos, por consiguiente, no son

enjuiciables por parte del Estado, mientras sean legítimos y emanen en el ámbito del poder espiritual o de jurisdicción eclesiástica.

Estas y otras reflexiones del autor hicieron luz en el asunto; así como otros numerosos artículos de juristas italianos que llenaron las páginas de sus revistas los meses pasados.

Así el Tribunal de apelación de Florencia encontró la revisión de la causa muy estudiada y bien orientada en esa abundante literatura jurídica. Y su sentencia absolutoria del 25 de octubre de 1958 ha venido a dar una interpretación no amplia, sino exacta, del art. 7 de la vigente Constitución italiana.—M. Z.

BAUR, JOHANNES, *Kleine Liturgik der heiligen Messe.*—Edit. F. Rauch, Innrain, 6-8 (Innsbruck, 1957) p. 100, cms. 12 × 17.

He aquí un libro pequeño en su materialidad, pero rico y denso en su contenido.

El autor se propuso ayudar a todos, a clérigos y seglares, en la inteligencia del santo Sacrificio de la misma. No sólo, ni principalmente, de las rúbricas, ritos y ceremonias; sino también, y sobre todo, de la realización del mismo Sacrificio, bajo el doble aspecto de su desarrollo histórico y de su contenido.

Y nos ha hecho, efectivamente, una exposición sucinta (pp. 9-25), pero rica en datos, ordenada y precisa de lo que ha sido el santo Sacrificio en su desenvolvimiento histórico; desde la misa primitiva y su desarrollo ulterior en Roma, hasta las formas actuales de la «missa sollemnis, missa cantata y missa lecta».

A esta exposición histórica sigue la explicación del rito mismo del Sacrificio, recorriendo paso a paso las distintas partes de la misa y exponiendo sobre cada una de ellas su historia particular, su significación y las rúbricas que se han de observar.—M. Z.

BRASÓ, GABRIEL M., O. S. B., *Liturgia y Espiritualidad. (Biblioteca. Vida cristiana, 1).*—Abadía de (Montserrat 1956) p. 398, cms. 20 × 14.

Uno de los cuidados más solícitos de los monjes de Santa María de Montserrat ha sido el fomento de la piedad cristiana por medio de la participación de los fieles en las acciones Litúrgicas de la Iglesia, que en la Basílica Montserratina revisten una solemnidad y perfección que por sí sola atrae a las muchedumbres.

La acción sigue a la razón. Los Monjes de Montserrat no «fingen» una liturcia perfecta, sino que la «viven». Los fieles asisten muchas veces como meros «espectadores, admiradores». Para evitarlo, los beneméritos Monjes instruyen al pueblo fiel con acertados escritos (que se elevan también frecuentemente a especializaciones para eruditos) que les orientan, inician y encaminan por el sendero de la piedad litúrgica. Un de estos escritos es el que mencionamos ahora, del P. Dom Brasó.

Desde un principio hemos de asentar que el conjunto del libro es magnífico: objetividad de criterio, exactitud de expresión, diafanidad y orden de conceptos. Al leer los primeros capítulos se llevaría uno a primera vista la impresión de cierto exclusivismo litúrgico, que ciertamente no existe. Dom Brasó, es un Monje enamorado de la Liturgia, pero reconoce con Pío XII que no todos los fieles están suficientemente preparados para entender rectamente los ritos y las fórmulas litúrgicas y para poder así alimentar con ellas

su vida de piedad; además el Espíritu Santo puede obrar la santidad en las almas valiéndose de medios muy distintos y puede conducirlas a Dios por muy diversos caminos (p. 43). A la luz de estas acotaciones hay que entender cuanto se refiere a la espiritualidad litúrgica como «*la* espiritualidad de la Iglesia», la única espiritualidad propia de la Iglesia. De lo contrario, equivaldría ello a decir que muchos cristianos no pueden asimilar *la* espiritualidad de la Iglesia a que pertenecen. Lo cual sería lo mismo que decir que la Iglesia no posee los medios adecuados para que todos sus hijos puedan asimilar *su* espiritualidad. Y ¿puede haber cosa más esencial en la Iglesia que *su* espiritualidad?

Por esto nos habría gustado más que la nota que Dom Brasó puso en la página 39 (nota 3) sobre el sentido que la Encíclica *Mediator Dei* da a las palabras *piedad objetiva* y *piedad subjetiva*, la hubiera colocado en la página 21, en donde habla de estas dos clases de piedad. Aquella distinción y las explicaciones convenientes suavizaría el sentido exclusivista que aparece en el calificativo o determinativo *la* cuando determina cuál sea *la* espiritualidad de la Iglesia; porque es evidente que todo cristiano ha de tener *la* espiritualidad de la Iglesia; ahora bien, si no todos son capaces de la espiritualidad litúrgica, es evidente que la liturgia no puede ser llamada *la* espiritualidad de la Iglesia. Que los cristianos todos no sean *capaces* de captar la espiritualidad de la Liturgia, lo declara el Sumo Pontífice Pío XII en el texto que Dom Brasó cita: «Non, enim, idonei sunt ad recte, ut decet, ad intelligendos ritus et formulas liturgicas. Ingenium, indoles ac mens hominum tam varia sunt atque absimilia, ut non omnes *queant* precibus, canticis sacrisque actionibus, communiter habitis, eodem modo moveri ac duci. Ac praeterea animorum necessitates et propensa eorum studia non eadem in omnibus sunt, neque in singulis semper eadem permanent.» En donde claramente consta: 1.°, que no todos *pueden* (queant) sentir o percibir el influjo de las preces, cantos y acciones litúrgicas; 2.°, que esto se debe no solamente a la falta de preparación, sino a la índole natural de cada persona, que puede en un mismo sujeto variar según el tiempo y circunstancias. Lo cual viene corroborado por lo que a continuación dice el Papa, y Dom Brasó cita: que el Espíritu Santo inspira de la manera que quiere, y por tanto, «asceticam disciplinam peculiare alicuius arbitrium esse non potest». Y por lo mismo concluye el Papa (siempre citado por Dom Brasó): «Eorum autem libertas supernaque in iisdem Spiritus Sancti actio res sacrosancta esto, quam nemini quovis titulo liceat perturbare vel proculcare.»

Con estas citas de la *Mediator Dei* no dice bien establecer una espiritualidad propia de la Iglesia, que no pueda imponerse a todos los cristianos. De hecho la espiritualidad litúrgica que Dom Brasó hace exclusiva o propia y peculiar de la Iglesia es la participación en la acción litúrgica, entendiendo con este nombre la vida sacramentaria y la participación activa en el Santo Sacrificio de la Misa. Es lo que en otros términos llaman otros el «Mysterium».

Entendida así la espiritualidad litúrgica, es evidente que esta es la espiritualidad de la Iglesia; pero esta espiritualidad no creemos haya de ser llamada litúrgica. Es una espiritualidad que es la base de toda otra espiritualidad, puesto que no es otra cosa que la participación en la vida divina, base de toda espiritualidad auténtica. La espiritualidad *litúrgica*, se ha de oponer evidentemente a la espiritualidad particular o especial, por ejemplo, la franciscana, la dominicana, la cartusiana, la ignaciana, etc. Y ¿acaso estas espiri-

tulidades prescinden de la acción litúrgica? O por el contrario ¿propone acaso la Iglesia como espiritualidad *suya*, una espiritualidad distinta de la de cualquiera otro modo de espiritualidad? Es decir, al contraponer la espiritualidad litúrgica a las otras espiritualidades, es evidente que *no nos podemos referir al fondo objetivo de la liturgia* que es el «mysterium» o vida sacramental, ya que éste ha de ser la base de toda espiritualidad dentro de la Iglesia; por consiguiente, la espiritualidad litúrgica ha de entenderse de *aquel modo de vivir* el «mysterium» que se ajuste a las ceremonias, ritos, cantos, preces, etc., que llamamos litúrgicos. Y a nuestro modo de entender, como quiera que la Iglesia reconoce que no todos los fieles son capaces de captar su valor, y quiere respetar la libertad de cada uno, no puede llamarse «*la* espiritualidad de la Iglesia» la que es uno de los modos con que la Iglesia propone a sus hijos *su* espiritualidad.

A parte de esta observación, todo lo demás del libro nos satisface plenamente, y desearíamos que todos los cristianos se empaparan bien de este espíritu de vivencia del fondo de la liturgia, que no es más que la misma esencia del cristianismo. Por otra parte, con el P. Brasó deseamos que los fieles sean más y más instruídos en la iniciación litúrgica (como se dice hoy día), para que sepan aprovechar los medios que ella les ofrece de adaptar más a su espíritu la vida de la Iglesia, para que al participar en la «acción litúrgica» no sean unos meros asistentes o espectadores (a veces espiritualmente más ausentes que presentes), sino verdaderos «cooperadores» o «cocelebrantes» con la Iglesia.—Francisco de P. Solá, S. J.

Archivum Bibliographicum Carmelitanum: «Ephemerides Carmeliticae» (Supplementum), Piazza S. Pancrazio, 5 A (Roma, 1957) p. 323.

Este es el segundo suplemento de la revista «Ephemerides Carmeliticae», que se dedica a la Bibliografía carmelitana y comprende la correspondiente a las publicaciones de 1956.

Es bibliografía carmelitana en el sentido más amplio de la palabra, pues en ella se incluyen no solamente las obras o escritos de carmelitas o sobre carmelitas, sino también recensiones importantes de obras y aun la mención de algunos trabajos presentados por carmelitas en Congresos, Asambleas, etcétera. Con esto se comprende que es un *Archivum Bibliographicum Carmelitanum* completísimo, y sumamente útil a los aficionados a la bibliografía.

No menos interesante es la segunda parte del volumen que lleva el título de *Fontes Carmeliticae*. Se comienza el catálogo de manuscritos de autores carmelitas o sobre autores carmelitas y de escritos que traten de alguna manera sobre Elías. Abre la serie de catalogación la lista de manuscritos carmelitas de la Biblioteca Vaticana escritos en lengua latina (Vat lat) existentes en FC/R (sigla con que el A designa el fondo vaticano y el fondo palatino).

Quien haya probado alguna vez hacer alguna bibliografía sabrá apreciar el trabajo paciente que supone este volumen y agradecerá a sus escondidos autores las horas que han empleado para facilitar a los estudiosos los medios de trabajo a gloria de Dios.—Francisco de P. Solá, S. J.

Aspurz, Lázaro de, O. F. M., Cap., *Historia de María.*—Compañía Bibliográfica Española, S. A., Nierember, 14 (Madrid, 1957) p. 398, cms. 17 × 23,5, 64 láms.

Creemos sinceramente que es ésta una de las mejores historias de María que se han escrito últimamente. Aun literariamente el P. Lázaro A. es un

elegante estilista que escribe muy bien en nuestra lengua. La presentación, en papel couché, no puede ser mejor y la profusión de grabados con su acertado juicio en la parte posterior de los mismos, acaba de dar realce al libro. Por otra parte el autor es un profundo teólogo que conoce bien la moderna mariología. Ni se contenta con ella y los datos escasos de la Escritura para darnos una Vida de María de tipo de la del P. Roschini.

No le place la corriente de los que en Mariología siguen la vena irenista del P. Congar, persiguiendo lo que llaman «excesos», ni el naturalismo tan censurado del patrón de Morel y Guitton, ni siquiera la sequedad, dentro de sus bellezas, del estilo de Willam. El P. Aspurz evita los excesos de fantasía de los que entran a andar por la vía de los apócrifos, pero procura con celo conjugar historia, tradición y leyenda, aprovechando de los apócrifos lo que tenga solera de tradición.

Las últimas páginas de este libro, tan bellamente escrito, y que no se suelta de la mano una vez comenzado, son un poema histórico de la evolución del dogma mariano. Impresionante el capítulo VI al describir la pobreza del hogar nazaretano de María. El autor supone que en la Anunciación José y María estaban unidos por el vínculo del matrimonio. Claro, que entonces hay dificultad en explicar cómo al principio del matrimonio se separaron para visitar ella a su prima Santa Isabel sin comunicar María a su esposo la embajada del Angel. Al final de la p. 194 se escapó un errata al escribir Isaac por Ismael. Reciba nuestra sincera felicitación el autor de este libro, que ojalá alcanzara la máxima difusión.—M. QUERA, S. I.

GILLY DE COLLÈRES, RENÉ, *La Virgen habla al corazón. Apariciones y Mensajes.* Trad. del francés por Francisco Aparicio.—Ediciones Studium (Madrid, 1957) p. 183, cms. 11,5 × 18,5.

Es un recuento de las Apariciones y mensajes de la Virgen a los hombres, desde el siglo XIX, si bien el autor ve como un preludio de estos mensajes modernos en el de Nuestra Señora de las tres espigas de 1491. Los pecados de los hombres obligan a la Virgen a anunciarles grandes castigos si no se convierten y hacen penitencia, si bien siempre viene a aliviar sus penas y a excitarles a la confianza en su Hijo y en ella. Aquí se van describiendo por menudo estos mensajes, en un estilo que a veces podría ser más sobrio y no tan de gusto francés. Al final en el apéndice va la enumeración de todas las apariciones de la Virgen verdaderas, dudosas o falsas, acaecidas desde 1931, acerca de varias de las cuales no se ha pronunciado aún la autoridad eclesiástica.—M. Q.

CARROUGES, MIGUEL, *Carlos de Foucauld explorador místico.* Trad. de Francisco Aparicio, Pbro.—Ediciones Studium (Madrid, 1957) p. 271, cms. 13 × 19,5.

Emociona esta vida trazada por el historiador del surrealismo francés Carrouges. Fr. R. Voillaume, Prior de los Hermanitos de Jesús, prologa este libro sobre Carlos de Foucauld, un convertido de la vida militar libertina, en asceta y místico, émulo de S. Juan de la Cruz, a quien parecen luego exiguas las penitencias de la Trapa, en la que vive durante años, por su afán de imitar la vida rigurosa de Jesús de Nazareth. Desea imitar la vida de los primitivos ermitaños, se sujeta a la dirección de sus directores espirituales, y a la voz de Dios que le lleva a los desiertos de Africa a convivir entre los pueblos nómadas de raza bereber, entre los *Tuaregs*, para auxiliares en sus

necesidades y preparar en un día bien lejano su conversión, pues terminaron por asesinarle y robarle en el fuerte que acababan de construirle los franceses. En 1927 se abrió el proceso de información sobre el Padre De Foucauld con miras a su beatificación, por lo cual su cuerpo fué trasladado a una tumba de El Golea. Alternaba su vida eremítica con trabajos lingüísticos para componer un diccionario y una gramática del idioma de esta tribu. Recorrió en vida Francia en busca de quien siguiera su vida, y fué entonces su voz la de quien clama en el desierto. Pero desde el cielo ha suscitado diversas fundaciones inspiradas en su espíritu que anida en sus escritos: los *Hermanitos de Jesús*, las *Hermanitas de Jesús* y otra Congregación femenina, las *Hermanitas del Sagrado Corazón*, que imitan el ideal del P. De Foucauld. El 15 de septiembre de 1958 recurría el primer centenario de su nacimiento en Estrasburgo. ¡Cuánto tiene que aprender la moderna generación, manchada por la molicie, del austero y caritativo espíritu del P. Foucauld.—M. Q.

Cruz de la Cruz [seud.], *El Santo Pilar de España. Ligeros apuntes sobre su tradición, diecinueve veces centenaria.*—Ediciones Studium (Madrid, 1957) p. 288, cms. 13,5 × 19,5.

Un libro para vindicar la autenticidad del Pilar de Zaragoza y la aparición de la Virgen Santísima, cuando vivía aún en carne mortal, al Apóstol Santiago y a sus discípulos a la orilla del Ebro. Pretende ser un libro exhaustivo sobre la tradición centenaria, pero el tono declamatorio enlazado con el histórico, no creemos sea el más a propósito para atraer incrédulos de la veneranda tradición. Los que siempre hemos creído en ella admiramos el entusiasmo y buena voluntad del autor. Pero lamentamos lo que confiesa hacia el final del libro (p. 245): «El centenario diecinueve de esta Piedra *nos sacó de nuestras casillas, y nos metió* a escritores de la tradición, que nos la explica y difunde. Ni pretendimos enseñar más que lo que del Pilar se sabe, ni nos hicimos la ilusión de que llevaríamos un peregrino más de los muchos que van por su pie, ni de que le encendiéramos una vela más de las muchas que arden, montadas en la verja de su cámara angélica.»

No busque, pues, el lector un libro de historia. Es el libro de un entusiasta, que ha reunido cuanto se sabe, presentado en forma algo enfática, sin que falte el complemento de apéndices, más propios de un libro literario que de una obra histórica.—M. Quera, S. I.

Bravo, Bernardo, S. I., *Angustia y gozo en el hombre. Aportación al estudio de la Antropología agustiniana.*—Ediciones FAX (Madrid, 1957) p 210, cms. 14 × 20.

Con aguda penetración y hondo conocimiento del pensamiento de San Agustín, el autor nos ofrece en este volumen una sólida y emocionante antropología agustiniana. Pero en Agustín, la antropología —el problema del hombre— es un correlativo de la teología —problema de Dios— y de la misma cosmología —problema de las cosas—. De esa manera, por la vía del enigma humano, se nos presenta una síntesis de la teología y la filosofía del Obispo de Hipona.

El autor parte de las ideas-eje del platonismo, al que tanto debe el pensar de S. Agustín; luego centra su elaboración en el concepto de «semejanza», verdadera clave polivalente que le abre la entrada al Ser de Dios y al ser de las criaturas.

La exposición avanza con gran solidez y seriedad —casi con excesiva seriedad— y alguna sequedad en la forma, lo que podría asustar a los no muy acostumbrados a lecturas filosóficas. Pero en cambio los auténticos pensadores, y más los que hayan gustado la ardiente filosofía agustiniana se acercarán a esta obra con fruición intelectual y espiritual.—J. L. MICÓ BUCHÓN, S. I.

MARTÍN SÁNCHEZ, BENJAMÍN, Pbro. *Hermosura de la Castidad.* 2.ª edi.—Ediciones Studium (Madrid, 1957) p. 160, cms. 18 × 11.

TREVIÑO, J. G., M. Sp., *La dirección espiritual de la mujer.*—Ediciones Studium (Madrid, 1957) p. 144, cms. 11 × 18.

SCHNEIDER, ODA, C. D., *El ordenó en mí el amor.*—Ediciones Studium (Madrid 1957) p. 107, cms. 11 × 18.

Las Ediciones Studium nos brindan con tres libros de mucha utilidad para los sacerdotes. Es el primero un tratado de líneas clásicas sobre las excelencias de la castidad y los motivos y medios para conservarla. No es desenfadado ni «valiente» en el sentido que a esta palabra dan ciertos anuncios de libros. Es delicado y persuasivo y habla no tanto a los sentidos e imaginación cuanto a la fe ilustrada del lector. Libro que puede ponerse en todas las manos. Aunque para andar en las de jóvenes sería preferible que entreverara la doctrina con algunos ejemplos.

El sacerdote joven que de la noche a la mañana se ve inmerso en la vida parroquial sabe cuán difícil puede resultarle a veces el ministerio de la dirección espiritual de las mujeres. Para no incurrir en el pragmatismo rutinario, para no asustarse ante casos difíciles ni desestimar un ministerio que puede ser muy fructuoso, lea el libro del P. Treviño, Misionero del Espíritu Santo. La experiencia del autor se adivina sobre todo al señalar las contraindicaciones a la vida religiosa. Dice el autor que quienes solicitan dirección espiritual son las mujeres, en un número mucho mayor que los hombres. Y añade literalmente: «¡Qué raro es que un hombre pida dirección espiritual, sobre todo habitualmente!» Las dos afirmaciones nos parecen aventuradas y conocemos bastantes directores que no las suscribirían.

Oda Schneider es una religiosa carmelita austríaca que envía desde su Claustro a los hombres de hoy un mensaje sereno y una invitación a la piedad filial. La sonrisa, el silencio, la sencillez, el recogimiento y la caridad constituyen los capítulos de su programa. Excelente libro, dentro de su brevedad, para lectura espiritual.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

ROMERO PÉREZ, J., S. J., *Encienda su luz.*—Ed. Buena Prensa (México, 1957) p. 144, cms. 17 × 11.

CARDOSO, JOAQUÍN, S. J., *¡Esos protestantes...!*—Ed. Buena Prensa (México, 1958) p. 208, cms. 17 × 11.

ESCOBAR, ALFONSO, S. J., *San Ignacio de Loyola.*—Ed. Buena Prensa (México, 1956) p. 96, cms. 17 × 11.

La ya veterana «Buena Prensa» de Méjico sigue siendo el mayor faro del pensamiento católico en la América Española, en lo que a producción de libros se refiere. Sin dar paz a la mano, la benemérita institución va lanzando a todo el Nuevo Continente libros de la mejor doctrina y presentación. Toda una gama de revistas especializadas o de interés general siembran de continuo el bien. Una pequeña muestra de esa actividad la tenemos

en las obras de los PP. Pérez, Cardoso y Escobar. El primero publica la segunda impresión de *Encienda su luz*. Libro que vale por muchos por su valor formativo, que le constituye en verdadero generador de energías apostólicas. Con un entusiasmo comunicativo y sugerente, el autor va exponiendo los medios que tiene cada uno en su esfera y según las propios talentos recibidos de Dios para influir en la vida y laborar por el Mundo Mejor tan generosamente propugnado por Pío XII. El P. Joaquín Cardoso lucha a brazo partido por la defensa de la Fe Católica, bien supremo y aglutinante máximo del mundo hispanoamericano. Doce artículos en que se refutan victoriosa y caritativamente otros tantos errores luteranos. Muy apto libro para confirmar a los buenos católicos y para convertir a los protestantes de buena fe. Aunque no den prueba de tenerla quienes esparcen escritos tan malévolos como el que el P. Cardoso refuta expresamente. El P. Escobar nos da una semblanza, verdadera miniatura psicológica, del Abanderado de la Mayor Gloria de Dios, San Ignacio. El autor «pide a la madre de España que continúe su labor de madre, defendiendo lo que sus antepasados crearon», y consigna a continuación que «España, fiel y obediente, nos regala clero secular y regular en crecido número». Los tres libros nos parecen un total acierto.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

HERNÁNDEZ CHÁVEZ, JOSÉ, S. J., *Teología. I. Credo.*—Ed. Buena Prensa (México, 1957) p. 316, cms. 17 × 23.

Esta obra va dedicada, preferentemente, a los bachilleres. En ella se estudia la revelación divina; lo que creemos porque Dios lo dice. Seguirán otros volúmenes en los que se tratará de la Moral, la Gracia y la Apologética. Las ideas van expuestas con claridad de expresión y con justeza. Y aun en la disposición tipográfica se echa de ver la claridad mental y sistemática que preside la obra. Los apartados en que se divide la obra son: Dios Uno y Trino; Creador. La Redención y el Redentor. La Iglesia y su obra. Las Postrimerías. Cada capítulo del libro lleva a continuación un resumen que ayuda a concentrar y fijar las ideas.—S. S.

PRUDENCIO DE SALVATIERRA, O. M. C. CAP., *Las grandes figuras Capuchinas. Semblanzas de Santos*, 2.ª ed.—Ediciones Studium (Madrid, 1957) p. 362, cms. 18 × 11,5.

Es un libro de esmerada presentación y diligentemente compuesto (sin citas críticas), con la mira de presentar a los religiosos capuchinos, especialmente jóvenes, y a todos los simpatizantes con la Orden el ideal vivo de un religioso de dicha religión, realizado en sus Santos y Beatos.

Descuellan las figuras de S. Félix de Cantalicio (1515-1587), que el autor llama el verdadero fundador de dicha religión, por su vida de perfección y observancia, que llegó a ser modelo para todos los religiosos a los principios de su Orden, por haber alcanzado el espíritu de la misma; y la del amable, celoso y valiente S. Fidel de Sigmaringa (1577-1622), protomártir de la Congregación de *Propaganda Fide*.—J. M., S. J.

BERTRAB, HERMANN VON, *Un humanista moderno (Gabriel Méndez Plancarte)*.—Universidad Iberoamericana (México, 1956) p. 181, cms. 16,5 × 23.

Es un libro consagrado a una de esas figuras que de vez en cuando se

yerguen como colosos en Hispanoamérica. Un humanista en la línea de Bello y Caro Cuervo, de Alfonso Reyes. El libro está escrito con cariño y erudición. En dos partes se estudian: el Sentido de la Persona; el Humanista-el Sentido de la Obra: el Humanismo, respectívamente. Es interesante la figura de este Sacerdote mexicano, que —como escribía Gabriela Mistral— «daba a brazadas la confianza..., confianza de confesor, y sobre todo de criatura jesucristiana». Humanista de nuestro siglo, formado en su tierra, en Lovaina y en Roma, sabe fusionar la «euritmia» clásica de que nos habla con las últimas inquietudes modernas. Mejor asimilada aquélla que éstas en su poesía, no deja de ser, con todo, aleccionadora la obra de este hombre superior que lucha a brazo partido contra el tiempo y por anexionarse todo lo que de nuevo va siendo en el mundo; no lo logra del todo, pero su caso es ejemplar. Entre los 6 capítulos que abarca la obra, encontramos específicamente interesante el título «Humanismo integral». Pero en toda la obra ha sabido el autor copiar con mano firme y clara —salpicándola de citas eruditas— la figura de aquel prócer de las letras mexicanas que murió a los 44 años, dejando una obra fecundísima y variada.—S. S.

ARMBRUSTER, LUDWIG, S. J., *Objekt und Transzendenz bei Jaspers. Sein Gegenstandsbegriff und die Möglichkeit der Metaphysik.* (Col. *Philosophie und Grenzwissenschaften,* IX-1).—Felizian Rauch (Innsbruck, 1957) p. 139, cms. 21,5.

Con este volumen reemprende su ritmo publicitario la colección «Philosophie und Grenzwissenschaften» que edita el Instituto Filosófico anejo a la Facultad de Teología de la Universidad de Innsbruck. La calidad de los últimos trabajos aparecidos en ella —de los profesores innsbruckeses Pohl, Gutwenger y Schasching— y el interés de los títulos anunciados prenuncian una «segunda navegación» fértil y orientadora.

Jaspers deniega la posibilidad de una metafísica objetiva. Frente a este radical *impasse,* Armbruster se pregunta: Dados los presupuestos filosóficos de Jaspers, ¿queda verdaderamente excluída dicha posibilidad? Y con el fin de esclarecer esta pregunta se aplica a determinar las bases del pensaminto de Jaspers por medio de un análisis detenido y concienzudo del concepto de «objeto» y su relación con lo trascendente. Este examen acusa cuatro órdenes de objetos: el intramundano, las representaciones lógicas de lo comprehendente (*das Umgreifende*), el signo de la existencia y el objeto metafísico. Tales órdenes no constituyen compartimentos estancos, sino que vienen enlazados entre sí. Existe una continuidad de contenidos objetivos. El objeto intramundano no queda cerrado en sí mismo, sino que se rebasa en una referencia a lo comprehendente, a la trascendencia. El desarrollo de estos supuestos y conclusiones no debe conducir con forzosidad a un agnosticismo cognoscitivo y una metafísica «en cifra», como quiere Jaspers, sino que ofrece base suficiente para la construcción de una metafísica objetiva y de válida formulación

Armbruster conduce, pues, la filosofía de Jaspers más allá de sí misma abriéndole fecundas posibilidades. Por su pretensión y por su rigor analítico esta obra resulta sumamente meritoria y enriquece en medida considerable la bibliografía del ilustre pensador existencialista.—J. BLAJOT, S. I.

VERDUN, M., DR., *El peligro psíquico*, Prefacio del Prof. J. Lhermitte y Prólogo para la edición española del Dr. J. López Ibor. Trad. del Dr. Tomás Palomo. (Colección: «Psicología, Medicina, Pastoral», 14).—Edit. «Razón y Fe» (Madrid, 1958) p. IV-392, 9 fig., 58 fot., cms. 20 × 14.

Los avales con que se presenta esta obra son de importancia. Dos premios (uno de la Academia de Ciencias —Premio Montyon de Medicina, 1954— y otro de la Medicina —Premio Jean Dietz, 1954—), y dos Prólogos de personalidades indiscutibles: el Prof. J. Lhermitte y el Dr. J. López Ibor. Y es que en realidad el tema que se trata en la obra es de capital importancia. El Dr. Verdun —que ha recogido en esta obra sus lecciones dadas en el Instituto Católico de París (1952-1953) como Profesor de Antropología Diferencial— llama la atención del mundo científico sobre el peligro psicológico que supone para el individuo y la sociedad la convivencia con personalidades patológicas, e intenta facilitar un pronto descubrimiento de tales personalidades.

La mayor parte de los desórdenes de la vida política y social, como de las pequeñas agrupaciones y de la misma familia, se deben al influjo nefasto de personalidades medio o completamente anormales. Casi más importante que los grandes inválidos del psiquismo, que tarde o temprano son internados en manicomios, tienen los lisiados del psiquismo, esos locos lúcidos, que no requieren internamiento, pero que influyen poderosamente en el desequilibrio de los que les rodean.

El A., siguiendo a Kretschmer y Dupré, describe cinco tipos patológicos, que trastornan las colectividades y las familias, confirmando la doctrina con numerosos casos históricos, de muchos de los cuales aduce sus retratos.

Junto a las tres grandes constituciones patógenas de Kretschmer (que Verdun califica de: 1.ª *Excitados-deprimidos con humor expansivo y sociabilidad incontenible* —los maníaco-depresivos de Kretschmer, que el A. llama «lisiados del dinamismo»—; 2.ª *Apasionados violentos y sentimentales de humor impulsivo y viscoso con forma atlética* —atlético viscoso de Kretschmer, que el A. califica de «lisiados de la afectividad»—; 3.ª *Impresionables-indiferentes con humor reconcentrado y sociabilidad difícil* —esquizoides de Kretschmer—); el A. añade un cuarto síndrome distinto de los kretschmerianos, constituído por los mitómanos y paranoicos de Dupré, al que adjudica una constitución característica, basada en trabajos personales antropométricos. Un estudio sobre 440 sujetos masculinos de 18-50 años, al que se aplicó un índice de volumen relativo craneal (volumen del cráneo × 100 : volumen somático global), dió un total de 220 normocráneos con una media aritmética de 5,87-6-81; 110 oligocráneos con media inferior a 5,87, y 110 megalocráneos con índice superior a 6,81. Ahora bien, el A. cree haber comprobado que los *infatuados-insatisfechos de juicio práctico invenciblemente erróneo*, tienen un cráneo o exiguo o voluminoso. En ellos el error invencible del juicio se puede manifestar: *a*) o por deficiencia de autocrítica (narcisos, infatuados, presumidos, vanidosos...); *b*) o por deficiencia de heterocrítica (jactanciosos y fanfarrones; usurpadores de títulos y condecoraciones; falsos místicos; inventores y doctrinarios); *c*) o por exacerbación de autocrítica (ávidos de perfección quimérica; insatisfechos de su trabajo...); *d*) o por exacerbación de heterocrítica (escépticos; incrélulos; reglamentistas...). Es, pues, un síndrome psíquico con fundamento somático, que puede decirse que agrupa a toda esa variada gama de formas, porque se ven a veces en un mismo sujeto diversas de ellas.

En fin, un quinto grupo lo constituyen los *obsesivos-ansiosos, voluptuosos, gruñones* (los hiperemotivos de Dupré). En éstos, los síntomas psíquicos descansan en un sustrato orgánico de desequilibrio del sitema neurovegetativo. Es el grupo de los neuróticos obsesivos, que no presenta ninguna de las alteraciones somáticas de los tres tipos kretschmerianos, ni la desproporción volumétrica del cráneo. Sólo Barbier ha notado la presencia frecuente de una apófisis espinosa bífida sobre las últimas vértebras dorsales y primeras lumbares en un 50 o 60 por 100 de los hiperemotivos, mientras que en los normales sólo se da en un 20 por 100.

El A. insiste una y otra vez sobre el influjo pernicioso que cada uno de estos cinco tipos ejerce en la familia, la sociedad y la Iglesia.

La solución positiva al problema psíquico, que da el A. —una vez descartadas las radicales e inhumanas: como la eutanasia, esterilización eugenésica y prohibición de matrimonio a los tarados—, es la de proteger a los individuos predispuestos contra los golpes del ambiente psicosocial; y a su vez a las colectividades, contra los de las personalidades patológicas. 1) En el aspecto individual, propone: *a*) la higiene mental, para curar las «psicosis reactivas» ante los ambientes duros, y *b*) además, el tratamiento precoz de éstas, y la mejora de las condiciones de existencia (tanto para prevenir, como para cuando el enfermo, ya curado, se reintegre al medio en que vivía); 2) En el aspecto colectivo, descubrir a tiempo esos anormales para tomar medidas y prevenir males. Para ello, propone un método clínico y antropométrico personal del A.

La obra, como se ve, es sugestiva y de valor. Comprobaciones ulteriores han de probar si un índice de volumen craneal, alterado por defecto o por exceso, va realmente ligado causalmente a los errores invencibles de juicio, y es el terreno donde germina la paranoia, histeria y mitomanía. Pero el solo hecho de señalar un camino ya es un mérito. Además el haber insistido en el peligro psíquico que acecha a la sociedad y al individuo de parte de estos semi-anormales es de innegable utilidad.

Algunos pormenores discutibles no vale la pena consignarlos. Por ejemplo, el llamar a los maníacodepresivos de Kretschmer «lisiados del *dinamismo*», no parece tan acertado. En realidad, los cinco tipos que señala el A. (menos el 4.º, que afecta a la rectitud del «juicio»), son casos de anomalía de la *afectividad*, sea ésta central en sus diversas variedades, sea neurovegetativa. Pero esta y alguna otra minucia que podría indicarse, son pormenores insignificantes que no restan nada de su valor a la obra.—A. ROLDÁN, S. I.

BERTINI, G. M., *Bibliografía del P. Miguel Batllori, S. I.*, premessa di... ARCSAL (Torino, 1957) p. 45, cms. 10 × 17.

Se trata de un extracto de Q. I. A. (Quaderni Ibero-Americani), v. IV, n. 21, en el cual nos presenta Bertini la bibliografía de los escritos del P. Miguel Batllori, S. I., asiduo colaborador de esta publicación y director de ArchHistSI. La ocasión la dió el cumplirse en 1957 el 25 aniversario de la primera publicación del autor y de su llegada a Italia, y cuando acababa de ser norbrado socio numerario de la Real Academia de la Historia de España.

Comienza el opúsculo con una larga y oportuna lista de siglas. Las fichas van por orden rigurosamente cronológico. Los libros y opúsculos van marcados con asterisco. Naturalmente abundan más los artículos de revistas. Cada ficha lleva su explicación breve y las recensiones que ha tenido. Al final de cada

año se consignan las recensiones publicadas en él por el P. Batllori. Técnicamente el libro es una preciosidad. Las fichas son 170. Se ve ahí la mano de los bibliotecarios del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, que han prestado valiosa colaboración.—M. Q.

IPARRAGUIRRE, IGNACIO, S. I., *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola. (Subsidia ad Historiam S. I., 1).*—Institutum Historicum S. I., Via dei Penitenzieri, 20 (Roma, 1957) p. 151, cms. 13 × 20.

Bien advierte el autor en el prólogo que no pretende dar a conocer cuanto se ha escrito sobre San Ignacio, pues esto sería enorme. Se trata de orientar al lector, lo cual supone una labor de selección, escogiendo sólo lo más importante. Es claro que esto tiene mucho de subjetivo y relativo, y así algunos tal vez echarán de menos que se haya citado tan poco de Orlandini, ni se mencione la Vida de San Ignacio del P. Andrés Lucas, etc. Pero una vez seguido su criterio, no se puede negar que el autor es orientador, y da cuenta en general en pocas palabras de las obras o trabajos que menciona. La ficha no pretende ser completa, de suerte que en las obras antiguas no se menciona el editor. Lo que sí echamos de menos, sinceramente, es que no nos diga el P. I. I. el número de páginas de las obras, siendo así que las fichas resultan tan completas cuando se trata de meros artículos de revistas.

Las fichas van numeradas y bien clasificadas y ordenadas. Al final nos facilita la consulta un índice de autores y materias. Mil plácemes al autor del opúsculo.—M. Q.

ODDO, GILBERT L., PH. D., ... *Y volvieron al redil (La Odisea de quince convertidos).* Trad. del inglés por Julio Aguilar, Pbro.—Edic. Studium (Madrid, 1957) p. 167, cms. 13,5 × 19,5.

Como expresa bien el título, narra este libro la odisea de quince convertidos, protestantes o anglicanos, que por fin, después de muchas peripecias, llegaron a la luz de la fe e ingresaron en la Iglesia católica. Más bien que «volvieron al redil» debiera decir el primer título del libro: «entraron en el redil», pues casi todos nacieron y fueron educados en la herejía; y sorprende el cúmulo de calumnias y falsedades que aprendieron, en su educación y formación intelectual, contra la Iglesia católica, hasta el punto de que varios de ellos acudieron como último recurso, para salir de sus dudas e inquietudes, a la religión católica. Es sorprendente el camino por que va llevando la gracia divina a cada uno para llegar al puerto de salvación. Libro muy recomendable e instructivo, sobre todo para los que sienten vacilar su fe.—M. Q.

MESEGUER Y MURCIA, DAVID, S. J., *El Corazón de Jesús y su guardia de honor.*—Edic. Studium (Madrid, 1957) p. 402, cms. 16 × 11.

TAPIES, JOAQUÍN, S. I., *Luz y vida.*—Editorial Victoria Gráfica (Barcelona) p. 284, cms. 16 × 11.

Sabido es que la publicación de la Encíclica «Haurietis Aquas» ha despertado una copiosa actividad bibliográfica sobre el Sagrado Corazón. El Director del Centro Primario de la Guardia de Honor, en España, ha querido aportar su esfuerzo y nos presenta un libro de suma utilidad. En una primera parte nos explica la importancia, utilidad, práctica y actualidad de la Preciosa

Devoción, acomodando toda la doctrina clásica a la nueva Encíclica. Cuatro partes sucesivas se destinan a eucologio, Guardia de honor, Apostolado de la Oración y devoción al Corazón de María. Todo el libro nos parece un acierto. Aunque atendiendo a que todavía es tan poco abundante la producción teológica sobre la materia y a que no escasean tanto los manuales que del todo o en parte contienen las prácticas y devociones más corrientes, nos hubiéramos inclinado a una primera parte doctrinal más extensa, aun con detrimento de la extensión concedida a fórmulas y prácticas que se tienen a mano.

Eliminando cuanto pudiera rebasar la cultura de la masa popular, el P. Tapies publicó hace poco unos diálogos entre apologéticos y catequísticos que muy pronto han requerido una segunda impresión. Una cubierta sugestiva y expresivas viñetas realzan este libro, que en cuanto al contenido es de lo mejor que puede ponerse en manos del lector corriente y, consiguientemente, en manos de todos los sacerdotes que en escuelas populares, cuarteles y círculos de estudios hayan de exponer lisa y llanamente las verdades más ignoradas y necesarias, a la vez que discutidas, de nuestra fe.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

RONSIN, F. X., S. I., *Despertadores de almas.*—Editorial Librería Religiosa, Aviño, 20 (Barcelona, 1957) p. 436, cms. 12 × 17.

LAZZERI, LUIGI, O. F. M., *Formación del hombre.*—Editorial Litúrgica Española, S. A., Av. José Antonio, 581 (Barcelona, 1958) p. 240, cms. 18 × 11.

Cuantos se lamentan de la crisis de hombres están de enhorabuena con la publicación de los dos libros que reseñamos. El P. Ronsin es especialista en la materia y sus libros traducidos ya va varias lenguas se agotan en copiosas ediciones. Conocer, comprender, formar y amar al hombre es el tema del presente volumen. Abundancia de ideas, claridad de exposición, optimismo ante las posibilidades del formador o educador son las notas salientes de la pedagogía, mejor diríamos del humanismo del P. Ronsin. Profusión de ejemplos y citas dan amenidad al libro, cuyos conceptos van calando insensible pero profundamente en el ánimo del lector. Tanto educadores como educandos y no sólo en el terreno religioso, sino en cualquier otro, se podrán aprovechar mucho del asiduo manejo de este instrumento de formación.

El libro del P. Lazzeri es más directamente apologético y religioso. Se propone «reconstruir al hombre según el espíritu del Evangelio, devolviéndole la conciencia de su propia dignidad, de su misión y de sus deberes». El hombre, el cristiano, en la familia y en la sociedad son sus temas. Un orden rigurosamente lógico y unos tipos de letra convenientemente diferenciados realzan las condiciones didácticas del libro del P. Lazzeri. A cada capítulo le siguen unas notas muy oportunas y un correspondiente apéndice bibliográfico que dan la mano al lector para ulteriores trabajos de investigación, reflexión y ampliación. La bibliografía está puesta al día y es preponderantemente moderna y nacional. Ambos libros han sido cuidadosamente vertidos por M. J. Dastis y José M.ª Camp, respectivamente.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

El Congreso Católico Internacional de Ciencias Bíblicas

(Lovaina-Bruselas 1958)

La Exposición Internacional de 1958 dio cita en Bélgica a numerosos congresos de las más variadas especialidades. La tónica pretendida en este magno certamen fue, particularmente, la exhibición de los valores espirituales y humanos, junto con los científicos y técnicos de cada nación. Por eso no pudo faltar un Congreso Bíblico Internacional. Después de minuciosos preparativos vino a cristalizar en una plena realidad. Se pretendió desde los primeros momentos de su organización que fuera un exponente de la investigación católica de los últimos cincuenta años.

Se reunió del 25 al 30 de agosto de 1958. La sesión inaugural y la de clausura se tuvieron en el amplio auditorio de «Civitas Dei», el pabellón de la Santa Sede en la Exposición Internacional. Las reuniones científicas especiales se acogieron a la ciudad universitaria de Lovaina, que ofreció las aulas del Colegio María Teresa y una parte del Instituto Spoelberch a los congresistas. Las sesiones plenarias tuvieron lugar en la Sala de Promociones de las Halles Universitarias.

El número de participantes inscritos oficialmente subió a 424, entre los que figuraban especialistas mundialmente conocidos. Procedían de unas treinta naciones distintas. Los participantes españoles pasaron de la treintena [1].

SESION INAUGURAL

Se abrió oficialmente el Congreso el lunes, día 25 de agosto, a las 10,30 de la mañana, en el pabellón de la Santa Sede, dentro del recinto de la Exposición de Bruselas. Presidía el eminentísimo cardenal E. van Roey. Estaban presentes el cardenal E. Ruffini, arzobispo de Palermo, que se hallaba entonces en Bruselas; el nuncio apostólico en Bélgica, monseñor E. Forni; el obispo de Brujas, monseñor E. J. M. De Smedt; el de Namur, monseñor A. M. Charue; el coadjutor de Líeja, G. M. van Zuylen; el Rector Magnífico de la Universidad de Lovaina, monseñor H. M. van Waeyenbergh, y otras personalidades.

El canónigo J. Coppens, presidente del Congreso, dirigió a la asamblea una breve alocución. Tras agradecer a la presidencia su participación y saludar a las distintas representaciones y a los asistentes, subrayó las características específicas de las reuniones que iban a tenerse: serían estrictamente católicas y expondrían el pensamiento cristiano de modo estrictamente científico.

Seguidamente el cardenal van Roey tomó la palabra. Consideraba ese congreso como uno de los más importantes que se reunían en Bruselas, por el contenido, que era la palabra de Dios en la Biblia, por la variedad de temas

---

[1] *Congressus Internationalis Catholicus de Re Biblica.* Expositio Universalis Bruxellensis. *Civitas Dei:* Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. III, Fasc. 10 (Bruxellis-Lovanii MCMLVIII) pp. 86; *Congressus Internationalis Catholicus de Re Biblica.* Fasciculus secundus addenda complectens, Analecta Lov. Biblica et Orientalia, Ser. III, Fasc. 11 (in oppido Lovaniensi MCMLVIII) pp. 17.

del programa y por la calidad de los asistentes. Había informado personalmente al Papa, Pío XII, sobre la importancia de estas reuniones, y había recibido de Su Santidad una carta autógrafa, que se leyó a continuación.

CARTA DE PÍO XII AL CONGRESO BÍBLICO.—Su Santidad, el Papa Pío XII, había enviado al cardenal José Ernesto van Roey una carta en francés, que fechó en el Vaticano el 28 de julio de 1958. En ella acogía el deseo del arzobispo de Malinas y dirigía aquel mensaje personal al Congreso. Recordaba el cuidado que había tenido durante su pontificado en promover los estudios bíblicos, sobre todo al escribir la encíclica «Divino afflante Spiritu», y animaba a los especialistas católicos a seguir por el camino austero de sus investigaciones que contribuyen al progreso de la causa católica, al apostolado y a la gloria de Dios. Terminaba concediendo su paternal bendición apostólica a los participantes en esa reunión internacional [2].

Terminada la lectura del mensaje pontificio, dijo unas palabras el representante del Comisario General de la Santa Sede en la Exposición. Recordó el influjo que había tenido la Biblia en la cultura del mundo.

Seguidamente habló el obispo de Namur, monseñor A. M. Charue, antiguo profesor de Sagrada Escritura, sobre lo que la Iglesia espera de los exegetas (*Ce que l'Église attend des exégètes*). Los apóstoles recibieron carismas extraordinarios para cumplir su misión. Más tarde se dio paso a una economía más conforme con la providencia ordinaria. Hay que estudiar el depósito de la fe. Entre los teólogos exegetas y la jerarquía se estableció, desde los primeros siglos de la Iglesia, una colaboración íntima. La complejidad de estudios ahora lo exige más. El doctor de la Iglesia ha de tener santidad, ortodoxia y ciencia. Los exegetas interpretan y dan al público de modo exacto la Escritura bajo la vigilancia de la jerarquía. La Iglesia, recientemente, con la publicación de encíclicas y con la fundación de centros de enseñanza, ha estimulado a los exegetas, pero exige que se sometan a su última decisión. Pide la Iglesia al exegeta: 1) Que siga en la austera búsqueda científica, imitando a los pioneros del siglo pasado. 2) Que no enseñe solamente, sino que publique originales, monografías y grandes obras de erudición. 3) Que colabore con todos los científicos, evitando un coto cerrado, manteniéndose siempre dentro de las normas dadas. 4) Que se entregue de lleno a resolver los problemas que plantean ininterrumpidamente los incesantes descubrimientos modernos. 5) Que elabore una teología bíblica a la luz de la tradición y del magisterio, sin atribuirle exclusividad; porque no han llegado todavía a madurez los laudables esfuerzos que se han hecho. 6) Que cumpla una misión pastoral. Hoy se nota una vuelta a la Biblia; hay hambre de Biblia; es una necesidad actual. El servicio de la palabra está unido al mismo altar. No basta el simple filólogo. Se ha de seguir la hermenéutica católica bajo la vigilancia de la jerarquía. Acabó la exposición de estas normas exhortando al trabajo y a la acción: así como han de colaborar todas las fuerzas, así se ha de hermanar el trabajo con una verdadera espiritualidad.

Se interrumpió por unos instantes la sesión. En este entretiempo se retiraron los eminentísimos cardenales, y presidió la segunda parte el nuncio apostólico en Bélgica. Según el programa previsto tenía que hablar entonces el R. P. Rolando de Vaux, O. P.; pero, ante la imposibilidad de dejar Jerusalén, tuvo que dejar de asistir al Congreso. Hubo que alterar el programa. Adelantó la comunicación que tenía que leer al día siguiente en las sesiones particulares el R. P. P. Benoit, O. P., quien trató de las analogías de la inspiración escriturística (*Les analogies de l'inspiration scripturaire*). Era un tema —dijo— del que ya había tratado otras veces. Quería ahora puntualizar y

---

[2] *Augusto Messaggio del Santo Padre al Congresso Biblico Internazionale:* L'Osservatore Romano, Lunedì-Martedì 25-26 agosto 1958, p. 1.

determinar más su pensamiento. Las dificultades que presentan los descubrimientos de las últimas décadas inducen a modificar el cuadro clásico que se tenía hasta ahora de la inspiración. Todos los que de algún modo intervinieron en el libro sagrado recibieron el carisma. Modificó un tanto el sentido de su nomenclatura (inspiración *profética* e inspiración *escriturística*). Mantuvo su distinción entre juicio especulativo y juicio práctico para explicar el problema. La inspiración consistiría principalmente en una moción a escribir, aunque acompañada de iluminación. Subrayó la gran variedad analógica de la inspiración, que resolvería muchas dificultades, y dio gran importancia a la acción continua del Espíritu Santo hasta nuestros días, pues de este gran conjunto de actividad sería una parte mínima la inspiración de los libros santos.

Con estas palabras el ilustre orador precisó, en realidad, cuanto había venido exponiendo en otras ocasiones. Esperamos la publicación de su trabajo en las Actas del Congreso para justipreciar debidamente sus afirmaciones.

Pero, atendiendo a su disertación ante los congresistas, se puede decir que lo que hacía más difícil captar el conjunto del pensamiento del conferenciante era la falta de precisión en los conceptos y el cambio sutil que daba al contenido tradicional de muchas palabras. De ahí la dificultad en precisar la marcha del pensamiento, los nexos y las consecuencias. La diferencia entre el juicio teórico y el práctico se reduce a la finalidad objetiva del escritor sagrado y a cierto abuso de la palabra «verdad». Este punto de vista queda muy lejos del análisis último del juicio, e imposibilita hallar el último constitutivo formal de la inspiración. Aun así, ¿Dios mueve o no mueve ese juicio práctico? No se ve cómo la inerrancia en la Escritura se dé sólo cuando el hagiógrafo *enseña* ni cómo verdades inspiradas ciertas no tengan el don de la inerrancia porque cumplen un fin secundario en el mensaje esencial. Nadie negará que el Espíritu Santo actúe en la Iglesia con casi infinitas gamas de inspiración, pero en muchos de estos casos no hay más que un sentido analógico extrínseco en la palabra. No pocas de esas analogías se quedan en la periferia del problema de la inspiración escriturística, entendida en sentido tradicional. Se subraya fuertemente el aspecto comunitario en la inscripción del libro inspirado; pero esto, ¿es una exigencia y una necesidad del carisma o bien es una cosa que caería mejor? Además, si tanto la comunidad hace, ¿quién recibe del magisterio, entendiendo esta palabra al menos en sentido también analógico? Si la Iglesia con su determinación puede decir que un glosador *posterior* no es inspirado, puede también decir que no todos los anteriores lo han sido. ¿El método más conducente no sería recoger los datos que la revelación y el magisterio dan sobre la inspiración y la inerrancia escriturísticas y con ellos elaborar un sistema teológico, y no querer acomodar a un conjunto teológico-psicológico los datos revelados? Se hubieran oído con gusto, entre tantas afirmaciones, más pruebas. Esas y otras consideraciones se ofrecían epontáneamente ante el laudabilísimo esfuerzo, acompañado de la brillantez de una palabra arrebatadora, que el disertante realizaba por solventar un problema verdaderamente difícil y actual.

Clausuró este solemne acto el nuncio apostólico en Bélgica, monseñor E. Forni. A propuesta suya se envió un telegrama de agradecimiento y adhesión al Santo Padre, al cual se dio lectura y fue escuchado respetuosamente por los asistentes puestos en pie.

El denso programa del congreso quedó dividido naturalmente en dos partes: sesiones plenarias, que se tuvieron en las «Halles Universitaires» por la mañana, y trabajos de estudio por secciones, por las tardes. Las secciones fueron seis: I) Introducción. II) Oriente Próximo. III) Ambiente del Nuevo Testamento. IV) Antiguo Testamento. V) Nuevo Testamento. VI) Teología Bíblica. En cada una de estas secciones se tuvieron varias comunicaciones diarias. Dejando aparte la sesión inaugural y final, convendrá tratar primero de las sesiones generales o plenarias, y después, de los trabajos leídos, según el orden de las secciones particulares.

Agosto 1958	Sesiones plenarias	SECCIONES					
		Introducción I	Oriente Próximo II	Ambiente N. T. III	Antiguo Testamento IV	Nuevo Testamento V	Teología Bíblica VI
25	Charue Benoit	— Saydon Levie Bauer	Goosens van de Walle (Largement) Menasce	Cerfaux — Murphy Capelle	— Arnaldich Hauret Wambacq	Dupont George Muñoz [Iglesias Gils	Peinador Brunet Gross De Fraine
26	Gelin Schnackenburg	— Schildenberger — (Kerrigan) —	— Henninger Dahood Jomier Pirenne	— Bläser Houssiau Ruysschaert —	Brekelmans Renard Duncker Koch Auvray	— Franquesa Boismard S. de Ausejo (Feuillet)	— de la Potterie Vögtle Mollat Spicq
27	Dubarle Drioton	— Massaux Smith Garitte Gil Ulecia	— — Haag Junker van der Ploeg	— Caubet [Iturbe Janssens Mejía —	Cazelles Kissane Hofbauer Deissler Coppens	— Ménard Duplacy Rigaux González [Ruiz	Charbel García de [la Fuente Lyonnet Schelkle Hamp
29	Descamps Bernini De Langhe Lefort						
30	Braun Vogt Alfrink						

Las fechas del 25 al 30 correspondieron de lunes a sábado, en la última semana de agosto de 1958. Las sesiones plenarias se tuvieron por la mañana; las secciones, por la tarde. Los dos últimos relatores del día 29 tuvieron su comunicación por la tarde, el día de la recepción en la Universidad de Lovaina. En la sección II (Oriente Próximo) se pusieron el día 27 tres conferencias que corresponden propiamente a la sección IV (Antiguo Testamento).

SESIONES GENERALES

Se tuvieron por las mañanas, en el salón de reuniones de las «Halles Universitaires».

A. Gelin, de Lyon, habló de la cuestión de la elaboración del texto bíblico por sucesivas añadiduras en el seno de una tradición viviente (*La question des «relectures» bibliques à l'intérieur d'une tradition vivente*). Un texto

bíblico ya escrito servía de lectura edificante para el pueblo, en el transcurso del tiempo; pero, a medida que cambiaban las circunstancias ambientales, se iban introduciendo en él adiciones, cambios, sustituciones y mayores determinaciones. Esta alteración tenía de característico que se hacía por el pueblo, a veces «por un lector genial que en una pequeña sinagoga abría el libro y añadía algo por su cuenta», pero siempre bajo la vigilancia y aprobación de la autoridad religiosa. Esas sucesivas modificaciones se hacían homogéneamente, en el mismo sentido del texto; eran como un desarrollo del *sensus plenior* más profundo. Algunos ejemplos pueden ilustrar esta teoría. La prolongación del Salmo 47, al añadirle los versículos 8b-9a; la del Salmo 22, por la adición de los versículos 28-32, que así quedó mesianizado un buen día, hacia el final del siglo IV antes de Jesucristo; el Salmo 110 en la versión griega; Zac 3,9 y 6,11, donde por las conveniencias de los tiempos nuevos se sustituyó «Zorobabel» por «Josué»; el Salmo 78,9, donde «Efraím» está fuera de lugar, siendo una mala glosa explicativa del versículo 57; Ier 30-31, donde se cambió el sentido de «Israel»; Is 7,14, ya que el tema mesiánico es propio de las «relecturas». Así, la versión de los Setenta «sería una relectura griega de la Biblia hebrea». Podría, pues, plantearse de nuevo el problema de la inspiración de los Setenta. Más aún, incluso en el Nuevo Testamento se habrían dado casos parecidos, y tendríamos una verdadera *Formgeschichtliche Methode*, inspirada, y, además, dirigida por la autoridad. Esta nueva teoría es importante. Abre caminos a la investigación e incita a escrutar la teología de las glosas y adiciones.

No habrá quien niegue que en la Biblia ha habido cambios y añadiduras sobre algunos pasajes más antiguos, antes que quedara fijada la última redacción que poseemos. Pero elevar esto a fenómeno universal que sirva, como *a priori*, de norma interpretativa, no es cosa que esté ya probada. Hay que evitar el peligro de generalizar infundadamente. La tendencia a democratizar el profetismo, la inspiración y el concepto de autor puede inducir a destruir el verdadero profetismo y la unidad de muchos trozos bíblicos, sin valorizar suficientemente la mentalidad y estilo orientales antiguos. Si las modificaciones de esas «relecturas» se hacen en el mismo sentido del texto, no ha de oponerse a ello dificultad mayor; pero, ¿si se hacen en sentido divergente y aun contradictorio, como sucede a veces entre los LXX y el TM y cuando se ve que el griego traduce mal el hebreo? Se hará necesario, en cada caso particular, demostrar que se trata de verdaderas «relecturas» inspiradas y no de corrupciones del original.

R. Schnackenburg, de la Universidad de Würzburg, trató de los sacramentos en el Evangelio de San Juan (*Die Sakramente im Johannesevangelium*) Teniendo delante lo que la teología protestante moderna dice sobre esta materia, fue recorriedo el Evangelio de San Juan y entresacó cuantos elementos pudieran tener relación con los siete sacramentos. El cuarto evangelio habla —en textos seguros— de tres: Bautismo (Io 3,3ss), Eucaristía (Io 6,52ss) y Penitencia (Io 20,22ss). Para comprender su pleno valor hay que parangonarlos con la enseñanza cristológica del mismo Evangelio. Se llega entonces a la doctrina profunda que ha pretendido San Juan.

A. M. Dubarle, O. P., de Le Saulchoir, estudió el concepto del complejo humano en el Antiguo Testamento (*La conception de l'homme d'après l'Ancien Testament*). El sentido nuevo y eterno acerca del hombre, que aparece en el Antiguo Testamento, no se reduce a puntos de vista psicológicos y sociológicos, elementales y comunes al ambiente oriental, sino al peculiar aspecto religioso, que el pueblo de Israel debe en último término a sus relaciones con Yahweh. En esta línea se ha de estudiar la antropología bíblica, que puede dividirse en cuatro apartados: 1) El hombre como ser histórico; concretamente, en la historia del pecado y de la redención. 2) El hombre como

ser superior, hecho a imagen y semejanza de Dios; lo cual le induce a centrar en su vida la religión. 3) El hombre como ser social, en la familia y en el pueblo, con sus relaciones múltiples. 4) Destino del hombre al trabajo y al culto. Todo ello ha de llevarle a la unión con Dios por el amor, que tendrá que perpetuar en la vida eterna.

Luis Gonzaga Ryckmans presentó al canónigo E. Drioton, célebre egiptólogo. Éste presentó a los asambleístas el resultado de su investigación en un punto debatido: la Sabiduría egipcia de Amen-em-Opet es una mala traducción del libro de los Proverbios (*Le Livre des Proverbes et la Sagesse égyptienne d'Aménémopé*). La Sabiduría de Amen-em-Opet, hijo de Ka-nakhat, fue descubierta en 1923 por E. A. Wallis Budge en el papiro 10474 del British Museum, de Londres. Pudo haber sido compuesta del siglo XI al VI antes de Jesucristo. Contiene semejanzas indiscutibles con el contenido de los capítulos 22,17-23,35 del Libro de los Proverbios. Hasta ahora se había venido creyendo que el hagiógrafo había copiado de algún modo este documento egipcio. El conferenciante ve, después de un análisis cuidadoso, que tanto el léxico como la sintaxis egipcia exigen una traducción, a veces muy mediocre, de un texto subyacente hebreo. De este modo se recuperaría de alguna manera el libro hebreo perdido o al menos el documento que sirvió de fuente al autor de los Proverbios [3].

A. Descamps, de la Universidad de Lovaina, estudió el método de la teología bíblica (*Quelques réflexions sur la méthode en théologie biblique*). Distinguió cuidadosamente tres puntos: 1) El método de la teología bíblica se reduce al de las ciencias históricas y filológicas. A veces hay peligro de reconstruir el pasado en función del presente o bien de transformarlo en una posibilidad del futuro. No se trata de recoger testimonios aislados, sino de seguir la dinámica lógica de los autores inspirados. Sin excluir la homogeneidad esencial del desarrollo dogmático, la teología bíblica ha de conservar sus características propias ante una teología ulterior. 2) Por una parte, el teólogo bíblico no puede hacer abstracción de su fe, porque ha de suponer siempre la doctrina de la inspiración y de la inerrancia; pero, por otra, la fe no puede ser invocada para suplir las lagunas de una argumentación histórica deficiente. Sería dar un sentido nuevo a datos antiguos. En este caso no hay dos métodos distintos, al modo cartesiano —de historia y de fe—, porque se va a lo concreto, a las personas. 3) La filosofía puede poner al exegeta una cuestión ulterior que ni el historiador ni el teólogo se han propuesto: ¿Hay categorías religiosas bíblicas de esencia permanente y otras que dependen de las circunstancias? Se trataría, en cierto sentido, de la cuestión que plantea el problema designado por algunos con el nombre peyorativo de *desmitización*. Esto propiamente no toca al exegeta. Hay que dejarlo al filósofo.

En estos puntos de vista puede haber peligro de confundir Teología Bíblica con Historia de las Religiones. La verdadera Teología Bíblica no será nunca propiamente obra del exegeta, sino además del teólogo-filósofo, que tiene en cuenta, como método verdaderamente científico, la analogía de la fe.

G. Bernini, S. J., de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, consideró algunos rasgos del mesianismo qumránico (*Il «giardiniere» della piantagione eterna* [*1QH VIII*]). Se ciñó al análisis de las alegorías de la «plantación

---

[3] E. Drioton, *Sur la Sagesse d'Aménémopé*, Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert (Paris 1957) 254-280.

eterna» y del «jardinero», según aparecen en varios textos, y las comparó con la índole del reino mesiánico, descrito en el Nuevo Testamento. Esta concepción se inspira en los profetas viejotestamentarios, especialmente en Daniel. Algunos la refieren a prácticas ascéticas —como cuando se dice que el desierto florece— y a la esperanza escatológica final; otros al misterio de la humilde suerte por que está pasando la secta, hasta que venga la era mesiánica. Comparó, después, esos puntos de vista con el misterio del reino de los cielos, revelado en las parábolas de Jesús, especialmente en la del grano de mostaza. Aunque se dan semejanzas innegables, reflejo de la mentalidad de los tiempos, varios elementos esenciales y la misma tendencia general son en realidad distintos.

El viernes, en que se tuvieron las dos conferencias generales que preceden, hubo por la tarde otras dos todavía. El Rector Magnífico de la Universidad, monseñor H. van Waeyenbergh, ofreció una recepción a los congresistas. Dirigióles unas breves frases, en flamenco y en francés, y seguidamente tomaron la palabra dos profesores de la Universidad de Lovaina.

R. de Langhe trató de las actividades bíblicas en la Universidad, desde su fundación hasta nuestros días (*Les recherches bibliques à l'Université de Louvain*). Distinguió tres períodos: 1) En 1546 la Facultad Teológica de la Universidad fue dotada de una cátedra de Sagrada Escritura. La actividad humanística favoreció este movimiento. Fue narrando el disertante la eficiencia de esta época, si bien con pretericiones y algunas apreciaciones algo personales. Honran la Universidad en este aspecto grandes hombres, como Jansenio de Gante, Lindano, Estio, Erasmo, Arias Montano, y grandes obras, como la Biblia de Anversa y la de Moerentorf. 2) El año 1834 da comienzo al segundo período con la nueva erección de una Facultad de Teología. Un grupo compacto de profesores se dedicó a investigaciones en el campo bíblico y en el de las lenguas orientales. Son los que merecieron el nombre de Escuela de Lovaina. 3) El tercer período abarca la época actual. Junto con el trabajo especializado ha aparecido el interés por una amplia vulgarización. Se extendió el conferenciante en hablar de la acción gloriosa de numerosas personas, varias de las cuales se hallaban presentes al acto académico.

Seguidamente Th. L. Lefort pasó a hablar del orientalismo en la Universidad de Lovaina (*Études orientalistes à l'Université de Louvain*). No hubo grupos de orientalistas antiguos. Empiezan con la Universidad restaurada. No quiere citar personajes vivientes. Para ello que se acuda a los actuales profesores de la Facultad. Pasa cuidadosamente en revista varios campos del saber. Primero, el iranio y el de los dialectos indios. Se estudiaron en ellos, de preferencia, los valores humanos y los paralelismos con las religiones vecinas. Hubo una corriente hacia lo semita, pero sin que se apartara de los límites bíblicos y de la tradición cristiana. Para hallar verdaderos semitistas hay que acudir al tiempo presente; el fundador «está vivo y muy vivo». Para el egipcio y el copto se ha de acudir a la década 1930-1940. Es importante la atención que se ha prestado a la literatura gnóstica, que refleja el siglo primero del cristianismo. Un último grupo lo forman los que se dedican más al estudio de los contenidos que a las lenguas. Han figurado el siríaco, armenio, árabe, caucásico, georgiano, en sus relaciones, principalmente, con la Biblia y sus versiones. No ha dejado de influir la Universidad de Lovaina en la publicación del Cuerpo de Inscripciones Cristianas Orientales y en la de los papiros Bodmer, de los cuales van a publicarse muchos.

En la sesión de clausura tuvieron sendos trabajos científicos F. M. Braun, O. P., y E. Vogt, S. J., de los cuales se tratará al final.

Sección I

Introducción a la Sagrada Escritura

P. P. Saydon, de la Universidad de Malta, consideró algunos nuevos caminos de solución para viejos problemas de crítica literaria del Antiguo Testamento (*Critique littéraire de l'Ancien Testament. Vieux problèmes et nouvelles voies de solution*). Distinguió cuidadosamente el concepto de autor entre los hebreos y la composición material del libro en tiempos del Antiguo Testamento. Autor era el que daba el contenido del libro (como Jeremías, como Pablo en la Epístola a los Hebreos); escritor, el que escribía las ideas de otro, desarrollándolas, ampliándolas o adaptándolas a las circunstancias. El autor lo era todo; el escritor no tenía importancia. La escritura material se hizo sobre rollos, separados al principio, reunidos poco antes de la versión de los Setenta. De ahí, alteraciones y añadiduras; pero la edición final, a pesar de las etapas redaccionales, era considerada como obra del autor principal.

J. Levie, S. J., de la Facultad Teológica de Eegenhoven, estudió los principios que han de regir la exegesis moderna (*Interprétation scripturaire en exégèse, en apologétique, en théologie*). La exegesis histórica católica ha de concluir en exegesis teológica y no puede nunca perder de vista la síntesis dogmática de la Iglesia. Por otra parte, la prueba dogmática de Sagrada Escritura debe ser sinceramente histórica, debe partir objetivamente de la comprehensión del hombre —autor inspirado—, para llegar al mensaje de Dios. Ambas exegesis deben complementarse. Precisó, después, según qué principios, de qué manera y hasta qué punto deba realizarse la fusión de estas dos exegesis.

J. B. Bauer, de la Universidad de Graz (Austria), director de un diccionario bíblico que está a punto de aparecer, habló de la exegesis patrística en cuanto creadora de símbolos (*Exégèse patristique, créatrice des symboles*). Puso de relieve las características de este género de exegesis, que, inspirándose en textos bíblicos, llegó a crear símbolos cristianos. Discutió sus métodos y sus instrumentos de trabajo, aduciendo, además, varios ejemplos. Todo ese estudio tendió a iluminar la historia de la exegesis y a dar razón de la existencia y sentido de algunos símbolos e imágenes simbólicas, que arqueólogos y artistas no consiguieron interpretar con exactitud.

J. Schildenberger, O. S. B., de Beuron, estudió los sitios de la Biblia donde aparecen reunidas varias tradiciones, donde hay divergencias de relatos dobles o se narran hechos éticos o de costumbres (*Aussageabsicht der inspirierten Geschichtsschreiber bei der Kompilation von Ueberlieferungen, sich widersprechenden Doppelberichten und ätiologischen Erzählungen*). Como indica el mismo enunciado, la investigación tuvo tres partes. 1) Notó, primero, que prepondera en la narración bíblica la finalidad específica de explicar la historia de la salud con sus múltiples matices; de ahí que estas tradiciones antiguas, aceptadas por los historiadores sagrados, puedan presentarse de un modo simbólico, esquemático, anacrónico, reducido, según pida la finalidad pretendida. Pueden estar informadas de un sentido providencial, que no aparece en las obras de los autores profanos. Se ha de tener también en cuenta la mentalidad hebrea, que en hechos antiguos ve formas de expresar el futuro. 2) En los relatos dobles discrepantes el autor ha atendido preferentemente al tema de la salud. Las diferencias de la narración están en función de los medios representativos, o se quieren subrayar a propósito distintos significados. 3) Las narraciones etiológicas pueden ser de dos tipos, siempre contemoladas bajo el punto de vista de la historia de la salud: a) Uno, como explicación de hechos morales actuales que piden aclaración, como el desorden

de la vida del hombre. b) Otro, como en el caso de los nombres, usos, ruinas, dólmenes, monumentos, árboles y fenómenos de la naturaleza, que narra cosas de intrascendencia para la historia de la salud, a las que puede darse una simple fuerza mnomotécnica.

A. Kerrigan, de Roma, no pudo asistir al Congreso. Sin embargo, fue leído en público su trabajo, que versó sobre el *sensus plenior* en Joel (*The «Sensus plenior» of Joel 3, 1-5*). Este texto, usado por San Pedro y por la primitiva Iglesia, predice, en su forma original, con imaginería de cataclismos cósmicos, la derrota de los enemigos del pueblo escogido. En la naciente Iglesia se aplicó al don de profecía y a la victoria de Cristo y de los apóstoles sobre el demonio, y tuvo además un fin cristológico, pues se atribuyó a Jesús lo que Joel decía de Yahweh.

E. Massaux, secretario del Congreso, trató del papiro Bodmer II, recientemente publicado (*Le papyrus Bodmer II* [P^{66}] *aux yeux des exégètes et des spécialistes de la critique textuelle néotestamentaire*). Ofreció un balance de las aportaciones con que ese importante documento antiguo ha enriquecido la exegesis y la crítica textual. Pasó revista a los estudios de K. Aland, M. E. Boismard, F. M. Braun, B. Brinkmann, I. de la Potterie, A. F. Klijn, F. Lasserre, V. Martin, K. H. Schelkle, E. J. Smothers y W. A. Wordsworth. Terminó presentando las conclusiones que se imponen como adquiridas definitivamente y las que están pendientes todavía de solución.

J. P. Smith, S. J., del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, expuso cuidadosamente, en sus líneas fundamentales, el proyecto, y los problemas con él relacionados, de una edición crítica del Nuevo Testamento, que ha de correr a cargo de dicho Instituto Pontificio (*The Biblical Institute's New Testament Edition. Problems and Projects*).

G. Garitte, de Lovaina, leyó un documentado trabajo sobre las traducciones en lengua georgiana del Nuevo Testamento (*Les versions géorgiennes du Nouveau Testament*).

Finalmente A. Gil Ulecia, de Madrid, ofreció al Congreso un estudio sobre las lecciones variantes, relativamente antiguas, del leccionario gótico latino de la biblioteca de la catedral de Zaragoza, Sig. 11/52; 145ff.; 28 × 19,5. Consideraba la lista de las principales variantes, sobre todo de los textos del Antiguo Testamento. Lo atribuía al último estadio del texto de la Vulgata, antes de su uniformidad artificial sorbónica (*Quelques variantes bibliques latines inédites dans un lectionnaire gothique de la Bibliothèque de la Cathédrale de Saragosse*).

Sección II

Oriente Próximo

G. Goosens, de los Museos Reales de Arte e Historia de Bruselas, habló sobre la interpretación religiosa de la historia en el antiguo oriente (*L'interprétation religieuse de l'histoire dans l'ancien Orient*). Distinguió tres etapas en el desarrollo de una filosofía de la historia: 1) Concepción ondulatoria, común a todos los pueblos del oriente antiguo, formada por las alternancias de éxitos y reveses, queridos por la divinidad. Primero fueron interpretados como sucediéndose de modo arbitrario; pero, gradualmente se les aplicó una relación moral. 2) Sobre este sucederse alternante de acontecimientos hay dos explicaciones optimistas, una política, en la sucesión de imperios (Persas, Seleucidas, Romanos), otra religiosa, propia del pueblo judío, que en último

término se centra en la alianza, antigua y nueva, hecha entre Dios y el pueblo elegido. 3) Estas dos corrientes convergen en el triunfo del cristianismo durante el imperio romano.

B. van de Walle, de la Universidad de Lieja, trató del dios primordial en la religión egipcia *(Le «dieu primordial» dans la religion égyptienne)*. Los pensadores egipcios de la antigüedad se ocuparon del problema del origen del universo y de las cosas; de ahí que dejaran abundantes manifestaciones de sus opiniones y creencias. Escogió, luego, los pasajes de los textos religiosos y mitológicos que hablan del dios, considerado como iniciador de la existencia, y esbozó sus notas características.

R. Largement, de París, no pudo asistir al Congreso. Otro leyó su comunicación. Trataba del sentido que ha de darse a la forma «el día de Yahweh» según el ambiente oriental *(Le «Jour de Yahvé» dans le contexte oriental)*. Si se quiere obtener una exegesis objetiva, hay que colocar la Biblia en su marco oriental, antes de elaborar cualquier explicación intrínseca y, con mayor razón, cualquier teología bíblica. Puesto este principio innegable, bajó a casos concretos. Ve en algunos textos orientales (de la serie *Summa âlu* [RA 19, pp. 141 ss.], de los cilindros de Gudea [Cyl. A 29, 9; 10, 24-26], de la liturgia de Tammuz [Witzel, *Tammuz-Liturgien*, n.º 30] y en algún testimonio sumero [S. N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, p. 148] que, al hablar del «gran día», se refieren a la fiesta del año nuevo con sus caracteres de gran juicio y de determinación de las suertes futuras. Por analogías y posibilidades quisiera interpretar en este sentido el «día de Yahweh» de la Biblia (cf. Am 4, 4; 5, 18; Os 6, 3; etc.).

J. P. de Menasce, O. P., de París, consideró las religiones del Irán y sus posibles paralelos con el Antiguo Testamento *(Les religions de l'Iran et l'Ancien Testament)*.

J. Henninger, S. V. D., de Friburgo de Suiza, resumió los resultados de noventa años de estudios sobre el problema del totemismo entre los pueblos semitas *(Le problème du totémisme chez les Sémites. Résultats de quatre-vingt-dix ans de recherches)*. Pueden distinguirse tres fases en los estudios sobre el totemismo entre los etnólogos: 1) De 1870 a 1900, aproximadamente. El totemismo es un fenómeno *universal;* es «un estado por el que han pasado todos los pueblos una vez». Según esto, los semitas habrían vivido un totemismo verdadero, del que quedarían vestigios entre ellos. 2) De 1900 a 1940. El totemismo es un fenómeno *especial* o, incluso, una señal característica de un ciclo cultural determinado. Algunos pueblos no lo han tenido nunca. Según esta teoría los semitas sólo sufrieron débiles influencias totémicas venidas de fuera. 3) Desde 1940, aproximadamente. Totemismo no es más que una *designación clasificadora* que agrupa fenómenos parecidos entre sí, pero sin conexión genética. Serían creencias y prácticas propias de pueblos cazadores, que podrían llamarse *prototemismo*. Se ha de estudiar todavía esta concepción, aplicada a los pueblos semitas; pero, parece cierto que, efectivamente, se ha de hablar entre ellos de fenómenos protototémicos, más que de trazas de un sistema totémico acabado, porque no puede probarse el verdadero totemismo entre ellos en ninguna época de su historia.

M. Dahood, S. J., del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, trató de la posición lingüística del ugarítico, según los datos de recientes investigaciones *(The Linguistic Position of Ugaritic in tre Light of Recent Discoveries)*. Las publicaciones de C. Virolleaud han apreciado claramente un hecho: hay palabras y frases ugaríticas, halladas principalmente en material recientemente estudiado, que se encuentran también en la Biblia, pero no en otras partes. Este resultado innegable de los recientes estudios corrobora la opinión de

los que consideran el ugarítico como un dialecto cananeo, estrechamente relacionado con el hebreo bíblico. El P. Dahood, ilustró su tesis, exponiendo magistralmente nuevas relaciones lexicográficas entre el ugarítico y el hebreo, según los últimos textos estudiados.

J. Jomier, O. P., de El Cairo, expuso el sistema interpretativo del Corán en el mundo árabe de hoy *(L'exégèse coranique actuelle dans le monde arabe)*. No añade nada a la exegesis medieval. El fin es práctico: se buscan en el Corán principios filosoficorreligiosos para guiar a los musulmanes de hoy y dirigir el renacimiento actual. Presentó los argumentos en que se apoyan para rechazar la Biblia. Para ellos el verdadero evangelio de Jesús es el del PseudoBernabé, por sus consonancias con la doctrina coránica. En realidad, el autor de este libro fue un cristiano apóstata del siglo XIV que se inspiró al escribirlo en el Corán. Los profesores de exegesis católica modernos tendrían que tratar de la posición actual del mundo musulmán sobre diversos puntos bíblicos concretos, y podrían abrir nuevos horizontes.

La señorita J. Pirenne, de París, basándose en las inscripciones y monumentos de Hatra, estudió la religión de Siria de principios del cristianismo. Su punto geográfico más significativo fue Hierápolis *(La religión de Hiérapolis de Syrie au début de l'ère chrétienne)*. Las fuentes escritas hacen pensar en una doctrina esotérica, relacionada con el mazdeísmo. Parece haber sido una religión de salvación, de igual naturaleza y teología que el mitracismo.

Sección III

Ambiente del Nuevo Testamento

L. Cerfaux, de Lovaina, consideró la influencia de la concepción de los misterios en las epístolas de San Pablo a los Colosenses y a los Efesios *(L'influence des «Mystères» sur les épîtres de saint Paul aux Colossiens et aux Ephésiens)*. No se puede dudar de la existencia de una pregnosis en Asia Menor, que se refleja especialmente en las epístolas de la cautividad, en las pastorales y en el Apocalipsis. Se debió al sincretismo helenista, no a los judíos ni a los esenios. Algunos términos y locuciones paulinos en las epístolas a los Colosenses y a los Efesios se explican por el deseo de oponerse a este movimiento pregnóstico que se infiltraba en las iglesias.

R. E. Murphy, O. Carm., de Washington, estudió el concepto de «carne» en los escritos de Qumrán y en San Pablo *(Bśr and sarks in the Qumrān Literature and Epistle to the Romans)*. Con gran claridad metódica analizó primero el sentido y uso de «carne» en los escritos qumránicos. Luego, qué entiende Pablo por *sarks* en Rom 7-8. Finalmente, atendiendo a las semejanzas y discrepancias, dedujo las consecuencias. En ambos hay una íntima asociación entre un poder malo y la carne.

B. Capelle, O. S. B., de Lovaina, estudió dos puntos, más bien litúrgicos, del prefacio común *(«Per quem Maiestatem tuam laudant angeli». Fondaments scripturaires de l'angélologie liturgique)*. La locución *per quem* indica que de Cristo han recibido los ángeles el poder de alabar la majestad de Dios. La palabra *caeli* es un genitivo dependiente de la anterior palabra *potestates*. Así lo pide el ritmo, el paralelismo, el sentido de los verbos y la fuerza de las partículas. Se le preguntó cómo debían dividirse los vocativos del principio, y concedió que había de ser de este modo: *Domine,* | *sancte Pater,* | *omnipotens aeterne Deus.*

P. Bläser, de Rhade b. Dorsten (Alemania), analizó el concepto de espíritu vivificante en San Pablo *(«Lebendigmachender Geist». Ein Beitrag zur Frage nach den Quellen paulinischer Theologie).* El concepto de pneuma es algo capital en la teología paulina. Pero esta cuestión supone otra: ¿De dónde sacó Pablo este concepto? Contra la escuela de la Historia de las Religiones, que señala el helenismo, probó, con análisis pormenorizado y con el auxilio de la literatura qumránica, que tiene sus raíces en el Antiguo Testamento y en el judaísmo tardío.

A. Houssiau, de Lovaina, investigó la razón de ser de la palabra *'egennēthē* de San Juan *(Le milieu théologique de la leçon* ἐγεννήθη [*Io 1, 13*]). La lección variante singular ἐγεννήθη, que aparece ya en el siglo II contra la preferible ἐγεννήθησαν, se remonta a la polémica antiebionita. Así lo dan a entender las citas patrísticas, especialmente de Ireneo, Orígenes y Tertuliano. Los ebionitas negaban la regeneración espiritual de los cristianos y el nacimiento virginal de Cristo. El lugar citado se opone abiertamente a estos dos puntos; de ahí el interés que se tuvo por alterarlo, y así se explica el paso del plural al singular.

J. Ruysschaert tuvo una conferencia con proyecciones sobre la tumba de San Pedro en Roma *(La tombe de Pierre: tradition ancienne et fouilles modernes).* La arqueología está a favor de la tradición antigua. Las excavaciones modernas han puesto de manifiesto tumbas romanas del siglo primero.

J. Caubet Iturbe, SS.CC., de El Escorial, estudió la importancia dada a Jerusalén y al Templo en los escritos de Qumrán y en el Nuevo Testamento *(Ierusalem et Templum Domini in manuscriptis Qumrān et in Novo Testamento).* Los escritos qumránicos, si se exceptúa el libro de la Guerra de los Hijos de la Luz, apenas mencionan Jerusalén y el Templo. La comunidad misma es el templo santo. En cambio, en el Viejo Testamento y en algunos apócrifos se aprecian en mucho ambos sitios, y más aún en el Nuevo Testamento. En los Evangelios y en los Hechos aparece claro que buena parte del ministerio de Jesús y de los apóstoles tuvo por escenario estos dos sitios.

La señorita Y. Janssens, de Charleroi, estudió el sistema exegético de Heracleón, en el caso concreto de la samaritana *(L'épisode de la Samaritaine chez Héracléon).* Heracleón fue uno de los más ilustres representantes de la gnosis valentiniana, en el siglo II, y es el autor del primer comentario conocido al evangelio de San Juan. Admitiendo el sentido literal, se entrega, sin embargo, de preferencia a una exegesis alegórica: los rebaños de Jacob, la montaña, la comida de Jesús, etc., todo tiene significado alegórico. Del mismo modo interpreta el pasaje de la samaritana, que representaría al alma que busca a Dios. Pero tampoco hay que exagerar el simbolismo. No es cierto, como algunos han afirmado, que la samaritana sea *Sofía,* aunque haya en la narración vislumbres del mito de la caída.

J. M. Mejía, de Buenos Aires, consideró los dos libros de los Macabeos a la luz de los escritos qumránicos *(Interesantes paralelos entre 1-2 Macabeos y los manuscritos de Qumrán).* Los dos libros de los Macabeos reflejan una tendencia parecida a la que nos da a conocer Qumrán en el seno de la comunidad esenia. Antes se atribuía al fariseísmo. Ahora estamos mejor informados. Se ve la necesidad de exaltar, en 1 Mac, a la familia de Matatías y a Judas, para responder a la objeción ligitimista de los esenios qumranitas, mucho más grave que la objeción farisea, motivada por el resentimiento contra Alejandro Janneo o Juan Hircano. El libro 2 de los Macabeos descubre mejor su perspectiva a la luz de los nuevos manuscritos y ofrece interesantes contactos institucionales con Qumrán.

Sección IV

Antiguo Testamento

L. Arnaldich, O. F. M., de Salamanca, propuso la interpretación que se ha de dar a la narración genesíaca de la formación de Eva *(La formación de Eva [Gen 2, 18-24])*. Teniendo en cuenta las peculiaridades crítico-literarias del relato de la creación y el género literario de los primeros capítulos del Génesis, se puede decir que el texto sagrado no enseña ni afirma el origen de Eva del cuerpo de Adán (Gen 1, 26-27; 2, 18-24). El autor sagrado ignora cómo fue formada la mujer, pero admite para ello la intervención de Dios. Ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento ni los Santos Padres ni el Magisterio de la Iglesia enseñan, como perteneciente a la fe, el origen de Eva del cuerpo de Adán.

Ch. Hauret, de Estrasburgo, solventó las aparentes contradicciones que ofrece la genealogía de los cainitas *(Réflexions pessimistes et optimistes sur Gen 4, 17-24)*. Este pasaje evoca una decadencia sucesiva de la humanidad: civilización material, armas, poligamia, venganza. Esta genealogía maldita inspira pesimismo. Pero, si se la considera en sí misma, como fragmento separado, y se la coloca en su contexto primitivo, según los datos de la crítica literaria, se ve que entonces no exige necesariamente una apreciación peyorativa. De ahí la solución: un fragmento de signo positivo, cogido por otro autor (el redactor final) e integrado en otro todo, puede cambiar de signo. Esa solución permitiría aclarar otras dificultades parecidas de la «Prehistoria de la Salud».

B. N. Wambacq, O. Prem., de Roma, estudió las dos primeras secciones del libro de Baruc *(L'unité litteraire de Baruch 1, 1-3, 8)*. No forman unidad literaria. La segunda (Bar 1, 15-3, 8) es una traducción, pues se hace necesario retraducir algunos pasajes (Bar 3, 4; 2, 23) para entender su verdadero sentido. El traductor de esta sección ni tuvo presente a los LXX ni es el que tradujo la segunda parte de Jeremías. En cambio, no sucede lo mismo con la primera sección (Bar 1, 3-14), ya que en ella la dependencia de los LXX es manifiesta (Bar 1, 9 es cita de Ier 24, 1 según los LXX; Bar 1, 11b se ha de interpretar por el Deut 11, 21 de los LXX; Bar 1, 11a es una alusión a Esd 6, 10 según los LXX, y compárese además Bar 1, 4-5 con Esd 8, 21 según los LXX). Esto hace suponer que la primera sección (Bar 1, 3-14) es un texto oirginal griego que depende de los LXX. En este caso es evidente que el autor de la primera sección (Bar 1, 3-14) no es el autor de la segunda (Bar 1, 15-3, 8), porque ésta fue compuesta en hebreo, como tampoco puede ser el que tradujo esta última sección.

Chr. Brekelmans, M. S. F., de Oudenbosch (Holanda), habló sobre el *hērem* hebreo *(Le hērèm chez les prophètes du Royaume du Nord et dans le Deutéronome)*. La relación que propuso M. von Rad *(Der heilige Krieg im alten Israel)* entre el *hērem* del Deuteronomio y el *'ām hā'-āreṣ* del reino de Judá no le parece fundada, porque, por una parte, el sentido de la guerra en el Deuteronomio no coincide con el *hērem*, y, por otra, no son claras las relaciones entre el «pueblo de la tierra» y la anfiteusis israelita. Los profetas del reino septentrional (1 Sam 15; 1 Re 20, 35-43) tendrían una concepción del anatema bíblico anterior a la deuteronómica, lo cual favorecería la procedencia nórdica del Deuteronomio.

H. Renard, de Lille, estudió la interpretación mesiánica en Isaías *(Le messianisme dans la première partie du livre d'Isaïe)*. Vio el mesianismo en función de la historia. Estaría en el sentido típico, que él llama «histórico», y quedaría completado por el mesianismo que él llama «escatológico» o «literal».

G. Duncker, O. P., de Roma, trató del sentido que debe darse a la forma hebrea *lᵉdaʿtô* en la profecía de Isaías (*«Ut sciat reprobare malum et eligere bonum»* [*Is 7 15*]). Puesto que la preposición *lᵉ* con infinitivo puede indicar tiempo, suele traducirse en este caso, siguiendo a los Setenta, por «hasta que sepa» o «antes de que sepa» o «cuando sepa». Pero, tratándose de un *apax legómenon* y constando que en otras formas con el verbo saber (*lādaʿat, lᵉdēʿāh, lᵉdaʿtāḥ*) nunca tienen sentido temporal, prefiere la interpretación final o consecutiva (*ut sciat*), con San Jerónimo.

R. Koch, de Matran (Suiza), analizó los sentidos y contenidos de la palabra «espíritu» en Isaías (*La théologie de l'esprit de Yahvé dans le livre d'Isaïe*). De todos los libros del Antiguo Testamento Isaías es el que más habla de *rûaḥ* (28 veces en I; 9 en II; 13 en III). Puede significar: 1) La nada o un viento tempestuoso. 2) Respiración humana (condición de vida), principio vital, apetito irascible, actividad intelectual y volitiva. 3) Espíritu de Yahweh, que actúa en la revelación y acción divinas: a) Reposará sobre el rey ideal, no intermitentemente, como en los héroes y nabís, sino para siempre, con gran riqueza de dones carismáticos (Is 11, 1ss). Serán sus efectos una era de prosperidad paradisíaca, de justicia y de paz (Is 11, 3-9; 32, 15-20). b) Caído el reino, el «siervo» tendrá la plenitud del espíritu, como heraldo de la verdadera religión (Is 42, 1-7). El desierto humano del exilio será vivificado por el espíritu de Yahweh, y se formará una raza santa (Is 44, 3-5). c) En la comunidad postexílica el Profeta por antonomasia, lleno del espíritu de Yahweh, llevará la buena nueva a los *ʿanāwîm* (Is 61, 1-3) y sellará la Nueva Alianza. San Lucas muestra esta efusión del espíritu en los tiempos mesiánicos en su Evangelio y en los Hechos.

P. Auvray, de Montsoult, inquirió en la lengua de Ezequiel (*Remarques sur la langue d'Ezéchiel*). Desde hace unos treinta años se agita este problema que repercute en la explicación de la vida del profeta. Tiene dos aspectos: influencia aramea e influencia babilónica en su lenguaje. Se ha estudiado satisfactoriamente el contenido arameo del libro. La influencia babilónica requiere atención todavía y más estudio. De los datos precedentes, recogidos de diversos autores, puede compilarse una lista de unos 56 términos babilónicos, ningún ejemplo de sintaxis. Teniendo en cuenta el ambiente de la época y que algunas de estas formas se hallan en otros libros de la Biblia, desaparecen unos 25 casos. Los restantes no son suficientes para hacer de Ezequiel un libro singular. El pequeño influjo babilonio se explica bien de otras maneras. No se trata siempre de un préstamo. Las dos lenguas son afines. Incluso las palabras que el hebreo pudo haber asimilado del babilonio, no fue a buscarlas necesariamente al país de origen. Le vinieron insensiblemente como términos técnicos o necesarios en la vida de aquel tiempo. Así pues, resulta frágil fundarse en estos argumentos de lenguaje para construir una geografía de Ezequiel y su ministerio. Se ha de probar la realidad de su actuación palestinense o babilónica por otras razones.

H. Cazelles, de París, ofreció algunas consideraciones sobre la esencia de la sabiduría en el capítulo octavo de los Proverbios (*Enfantement de la Sagesse en Prov 8*). Se ha hablado de personificación literaria e incluso politeísta. El relator ve que lo que se aplicaba como atributos dinásticos antes del exilio al heredero del trono (2 Sam 7; Is 9; Mic 5), durante el exilio, caído el trono, se convirtió en sabiduría cósmica, procesión en Dios creador. Si se entiende esta sabiduría como vestigio de procesión divina (aunque más obvio sería considerarla atributo divino), es probable este punto de vista. Siendo la Trinidad un misterio estricto, requiere una revelación clara, que no se dio más que en el Nuevo Testamento.

E. J. Kissane, de Maynooth (Irlanda), tuvo una comunicación sobre crítica textual en Isaías (*The Qumrān [Q Ia] text of Isaiah 9, 7-10*). En este lugar, versículo 8.º, se dice: «Y *reconocerá* el pueblo entero, | Efraím y los habitantes de Samaría, | con soberbia e insolencia, diciendo...». Hay sólidos fundamentos para afirmar que la cláusula «Efraím y los habitantes de Samaría» (v. 8b) es una adición tardía, porque tal lectura restringe indebidamente los términos «Jacob», «Israel» y «todo el pueblo» del contexto, y, además, porque en todo el poema (Is 9, 7-10, 4) el profeta se dirige a toda la nación, no sólo al reino del norte. Dedúcese de esto que en el texto original la frase del v. 8c seguiría inmediatamente a la 8a. Pero, por otra parte, es sabido que el verbo principal de 8c falta. Si se le añade uno, como hacen algunos críticos, la línea resulta demasiado larga en la pauta del contexto. El manuscrito Q Ia de Qumrán da una buena solución. En el versículo 8a, en vez del verbo *reconocerá,* hay una forma que puede leerse como *gritará* (*yārîʿû*). En este caso se obtiene la siguiente versión: «Y el pueblo entero *prorrumpió en gritos,* ( ) — con orgullo e insolencia de corazón, diciendo: | 'Los ladrillos han caído; nosotros construiremos con piedra labrada; — los sicómoros han sido talados, nosotros los sustituiremos por cedros'» [4].

J. Hofbauer, S. J., de Innsbruck, trató de la composición, origen y sentido teológico del Salmo 88 (TM 89) (*Ps 88/89, sein Aufbau, seine Herkunft und seine Stellung in der Theologie des Alten Testamentes*). Distingue tres partes: 2-19, 20-38 y 39-52. La segunda y tercera forman un todo. Los versículos 4-5 tendrían que colocarse después del versículo 21. La segunda no trata de David, sino de Salomón. La tercera hablaría de Joaquín (Jeconías) en su prisión de Babilonia, pues en el Salmo se trata de un rey joven que ha perdido el trono. Como no fue éste un rey bueno, no se quiso dejar este Salmo a su nombre, y se juntó con 2-19, que era de Etán el Ezrajita. El Salmo es mesiánico en sentido típico.

A. Deissler, de Friburgo de Brisgovia, buscó el tipo de composición del Salmo 48 (Vg 47), para entender mejor su significado (*Der anthologische Character des Ps 48 [47] als Grundlage seiner Deutung*). Después de una corta introducción sobre el sentido de la palabra *antológico* y su importancia para la inteligencia de varios Salmos, explicó particularmente ese. Siguió a Gunkel, quien, en este caso, ve un contenido escatológico. Probó su aserto valiéndose principalmente del método del paralelismo de miembros, del cual describió la importancia, y se fijó de modo particular en los escritos últimos de Isaías y en Ezequiel.

J. Coppens, de Lovaina, esbozó una solución para el enigma del «Siervo de Yahweh», en su doble posibilidad de individuo y de colectividad (*L'Ebed Yahvé: individu ou collectivité? Vers la solution d'une énigme*). Describió la naturaleza e importancia del problema y, examinando las explicaciones de los exegetas católicos que siguen soluciones de compromiso en la línea trazada por O. Eissfeldt y Wheeler Robinson, propuso su punto de vista personal, que parece inclinarse, con las debidas reservas y apostillas, a la colectividad.

H. Haag, de Lucerna (Suiza), estudió el nombre y el problema de la localización de Beer-Seba (*Beer-Seba. Name, Archäologie und Geschichte*). No puede sostenerse seriamente la explicación del nombre por «siete pozos» o por «pozo del juramento», sino más bien ha de ser «pozo de los siete» (= «pozo de la plenitud»). W. Zimmerli (*Geschichte und Tradition von*

---

[4] La lección variante en Is 9,8a ya es la preferida por F. CANTERA, *Sagrada Biblia*[4] BAC 25-26 (Madrid 1957) 901.

Beerseba im Alten Testament [Giessen 1932]) publicó su estudio de localización, pero todavía Tell es-Seba^{c} no ha sido objeto de excavaciones sistemáticas. J. Perrot, en sus trabajos desde 1952 en Tell Abu Matar comprobó que la región estuvo ya ocupada en el calcolítico. Este lugar privilegiado a la orilla del desierto se convirtió en sitio de culto cananeo a *'El ^{c}ōlām*. Conquistado el país, los hebreos conservaron su carácter cúltico, pero fue perdiendo importancia una vez fundado el Santuario de Jerusalén. Siguió, con todo, siendo lugar de peregrinación del reino del norte (Am 5, 5; 8, 14). Abogó el disertante por una exploración científica de Tell es-Seba^{c}.

H. Junker, de Tréveris, investigó el sentido y contenido de la bendición bíblica (*«Segen» als heilsgeschichtliches Motivwort im Alten Testament*). Del concepto de bendición bíblica, como palabra temática en la historia de la salud, puede hablarse de dos maneras, o en cuanto a la cosa que contiene la bendición —y puede ser todo cuanto el hombre espera de la benevolencia divina—, o en cuanto a los que reciben la bendición, incluídos de algún modo bajo la voluntad salvífica especial de Dios. Además, puede considerarse la bendición respecto a los que cumplen la Ley y respecto a los antecesores de Israel. En todo caso no se refiere sólo a los miembros del pueblo escogido, sino a toda la humanidad.

J. van der Ploeg, O. P., de Nimega, tenía que hablar de la apocalíptica, pero cambió de tema —según dijo—, para tratar de su especialidad, que era Qumrán y presentar sus *Ultimos estudios sobre «La Guerra de los Hijos de la Luz»*. Después de mostrar la inconsistencia de algunas explicaciones de varios tratadistas, expuso su opinión. Ve dos documentos, posteriormente fundidos, uno de antes de los romanos, otro más reciente. Se funda en la manera diferente de concebir la victoria final, como batalla de un día, en uno, y como de cuarenta días, en otro. Explicó varios pasajes. Hizo ver la influencia de los profetas (Ez, Dan) en ese escrito y expuso sus ideas sobre la teología del libro, especialmente sobre el «día de Yahweh» y la «guerra ofensiva». Anunció que pronto iba a publicar un gran comentario.

Sección V

Nuevo Testamento

J. Dupont, O. S. B., de Brujas, habló de su especialidad, los Sinópticos (*«Soyez parfaits»* [*Mt 5, 48*] — *«Soyez miséricordieux»* [*Lc 6, 36*]). Estas dos citas se corresponden. Parecen suponer el pasaje del Antiguo Testamento: «Sed santos, como yo soy santo, yo Yahweh, vuestro Dios» (Lev 19, 2). ¿Cómo explicar las divergencias? El adjetivo τέλειος de Mateo no se aplica a Dios en la Biblia ni en la tradición judía; el οἰκτίρμων de Lucas se aplica más a Dios que a los hombres, y se acerca más al ἅγιος del Levítico. La discrepancia se explica por los distintos puntos de vista, patentes en varios pasajes de ambos evangelios. Mateo acentúa las obligaciones del hombre, por necesidades catequéticas. Lucas expone el proceder de Dios para que aparezca el deber del hombre en imitarle. Este fue el proceder de Jesús: por la contemplación del ser y obrar de Dios enseñaba el proceder que tenían que observar los hombres. Lucas, pues, ha conservado mejor la manera de ser de Jesús.

A. George, de Lyon, explanó el sentido de la parábola del sembrador (*Le sens de la parabole des semailles* [*Mc 4, 1-9*]). En los tres Sinópticos sigue a esta parábola una explicación literal. Se ha propuesto disociar estas dos partes. Examinó, pues, fuera del contexto, la parábola, fijándose sobre todo en su

imagen (semilla y porcentaje), su tema (escatología) y su circunstancia (predicación de Jesús); y vio que el juicio de Jesús, ni ilusionado ni pesimista, versa sobre su predicación y tiene como fondo el último juicio. Estas perspectivas son algo diferentes de las parenéticas y prudenciales de Mc 4, 13-20.

S. Muñoz Iglesias, de Madrid, trató de un problema que suscitan *Los Evangelios de la Infancia.* Analizó cuidadosamente la estructura de Mateo 1-2 y de Lucas 1-2, entresacando las notas características de cada narración. Las comparó luego con las narraciones paganas de los nacimientos de los héroes e investigó si ofrecían paralelos entre sí o aparecían dependencias de algún modo. Descartada esta suposición, determinó más concretamente su esencia. En su peculiar género literario hay un fondo histórico innegable, pero elaborado al estilo del midrás hag-gádico [5].

F. Gils, C. S. Sp., de Lovaina, habló sobre el secreto mesiánico de Jesús (*Le secret massianique dans les évangiles. Examen de la théorie de E. Sjöberg)* W. Wrede, a principios de siglo, había lanzado la teoría de que el secreto mesiánico de Jesús era muy secundario en su conducta; en realidad el Cristo histórico no había tenido ninguna conciencia de su mesianismo. Esta manera de ver influyó en la exegesis no católica. Reacciona contra ella el sueco F. Sjöberg (*Der verborgene Menschensohn in den Evangelien,* Lund 1955). La apocalíptica judía, en su idea del Mesías secreto, afectó a la predicación cristiana. Los evangelistas presentan conscientemente al Hijo del hombre como un ser misterioso, cuya revelación está reservada para el final de los tiempos. Esta cristología fue impuesta por las circunstancias; pero Jesús tuvo verdaderamente conciencia de ser el Mesías. Esta nueva teoría tiene grandes aciertos, pero le quedan deficiencias. Hay que admitir, entre otras cosas, que la teoría cristológica paulina no es rudimentaria, que la consigna del silencio (a los demonios, a los curados, a los apóstoles) fue realmente dada por Jesús, que Juan es histórico y que Marcos no es el más primitivo.

P. Franquesa, C. M. F., de Valls (Tarragona), estudió las *Influencias ambientales en el Evangelio de San Juan.* Prescindiendo de las judías, se reducen a las del helenismo imperante. No son de contenido objetivodoctrinal, sino de forma expresiva y de disposición de la materia. Los Sinópticos no tenían atractivo en el ambiente palestinense y efesino, fuertemente helenizado. Juan demuestra a los neoconversos que Jesucristo, como Redentor, Luz, Vida, Resurrección, y aun en otros aspectos, supera las maravillas de los misterios de las otras religiones.

M. E. Boismard, O. P., de Jerusalén, trató del carácter adventicio del fragmento joanneo en que Jesús habla del juicio de los que no creeen en él *(Le caractère adventice de Io 12 44-50).* Este pasaje, por el lugar insólito que ocupa entre el libro de las Señales o milagros y el libro de la Pasión, se invoca frecuentemente por los que creen que el Evangelio de Juan es fruto de cambios más o menos profundos. A todos los argumentos que dan hay que añadir otro: esta perícopa presenta un buen número de particularidades gramaticales ajenas al resto del Evangelio. Sería, de consiguiente, un caso análogo al del capítulo 21, puesto después de la conclusión del Evangelio, que ofrece elementos no joanneos.

---

[5] Acaba de publicarse esta ponencia: S. Muñoz Iglesias, *El género literario del Evangelio de la Infancia, de San Mateo:* Estudios Bíblicos 17 (1958) 243-273.

Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap., de Sevilla, especialista en cuestiones joánicas, habló sobre *El concepto de «carne» aplicado a Cristo en el cuarto Evangelio.* La palabra *sarks,* aplicada a Cristo, no coincide con *baśar* (= hombre). En el himno a Cristo-Logos (Io 1, 14a) indica la *modalidad kenótica* de la encarnación, más que el hecho de la encarnación misma. Dedujo esto, principalmente, del sentido que tiene la palabra en Io 6, 51ss, de su oposición a *doxa* en Io 1, 14a-b, de la ambivalencia de algunas palabras clave en el cuarto Evangelio y de la correspondencia de ideas entre este evangelio y su prólogo. De consiguiente, el prólogo-himno se refiere al Cristo histórico como Logos y tiene una tendencia antignóstica, no antidoceta.

A. Feuillet, de París, no pudo asistir al Congreso. Otro leyó su trabajo *(Le chapitre 10 de l'Apocalypse. Son apport dans la solution du problème eschatologique du Nouveau Testament).* El capítulo diez daría la clave para interpretar el libro. Por una parte parece anunciar como inminente la consumación del reino de Dios, y, por otra, predice todavía sucesos terrestres. El autor sagrado habría ya aprendido de la vida vivida por la Iglesia una enseñanza nueva. Su concepción de la historia de la salud se asemejaría mucho a la de San Lucas, según la ve H. Conzelmann *(Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* [Tübingen 1957]).

J. E. Ménard, de Montreal, trató del título mesiánico «Siervo de Dios», en el libro de los Hechos *(Un titre messianique propre au Livre des Actes: le «Pais Theou»).* La apocalíptica judía creía que el Mesías sería glorioso, pero tendría que precederle un profeta doloroso. Una doctrina parecida contiene el *Manual de Disciplina.* El querigma de los Hechos (cf. Lc 24, 25-27. 44-46) anuncia a un Cristo a la vez profeta (Dt 18, 15ss) y doloroso (Is 53). De hecho, identifican al Cristo muriente («Hijo del hombre») con el «Siervo de Yahweh». De ahí que *Pais Theou* sea un título mesiánico.

J. Duplacy, de Lyon, consideró la importancia de la fe en el Nuevo Testamento *(D'où vient l'importance centrale de la foi dans le Nouveau Testament?).* El hecho innegable de la importancia de la fe en el Nuevo Testamento no viene de influencias exteriores, grecorromanas o judías, sino del interior del cristianismo. No es una creación de San Pablo. Está ya en la comunidad primitiva. La tradición sinóptica dice que Jesús mismo dio a la fe ese rango. Después de Pentecostés aparece su valor central en la Iglesia. San Pablo supo comprender y defender su importancia.

B. Rigaux, O. F. M., de Bruselas, investigó, a través de la Primera epístola a los Tesalonicenses, el vocabulario cristiano prepaulino *(Le vocabulaire grec chrétien prépaulinien à la lumière de la Première Épître aux Thessaloniciens).* Este vocabulario tuvo que formarse entre el 30 y el 51. Partiendo de la primera epístola de San Pablo (1 Thes), hay posibilidad de dar con él. Servirán para hallar sus vestigios, aunque distintamente, el estrato sinóptico, el de los Hechos y el mismo uso paulino. Una vez depurado el lenguaje y precisadas las palabras y su alcance, se tendrá una imagen del cristianismo naciente. Este método sobrepasa en bondad al del estudio de las formas históricas, porque la *Formgeschichte* sólo considera unidades literarias. Se puede llegar de este modo a la primera vida cristiana.

J. M. González Ruiz, de Málaga, estudió el *Sentido comunitario-eclesial de algunos sustantivos abstractos en San Pablo.* Son: *'agápē* en sentido de comunidad o iglesia (Fil 1, 9); *pístis* como comunidad o conjunto de creyentes, miembros de la sociedad de la fe (Gal 1, 23 [= 1, 13]; 6, 10; 2 Cor 1, 24); *teleiótēs,* que sería igual a integridad, totalidad ordenada y consistente (Col 3, 14); *klēsis* igual a comunidad cristiana de Corinto (1 Cor 1, 26);

plērōma = Iglesia (Eph 1, 23; 4, 13); y, finalmente, *klēros*, equivalente a reino del Hijo de su amor (Col 1, 12; cf. Act 26, 18 y 1 Petr 5, 3) [6].

Sección VI

Teología bíblica

M. Peinador, C. M. F., de Madrid, disertó sobre la esencia de la Teología Bíblica *(Conceptus de Theologia biblica)*. Determinó cuidadosamente su concepto y su objeto. Es algo medio entre la exegesis y la teología especulativa o escolástica. Dividió su trabajo en dos partes: 1) En la primera, de carácter histórico, mostró el desarrollo de los sistemas exegéticos y teológicos a través de los tiempos, en los autores inspirados, en la patrística y en la escolástica. Tan sólo en el siglo XVIII empieza la teología bíblica, o como historia de la revelación o como elencos de pasajes de la Escritura que podían servir de argumento en las tesis teológicas. Actualmente se multiplican las obras de teología bíblica en que se narra la evolución de las doctrinas escriturísticas y se intentan síntesis sistemáticas. 2) En la segunda parte, de carácter especulativo, dijo que la teología bíblica supone la exegesis, para la cual es indispensable atender al magisterio de la Iglesia. Si es genuina la teología bíblica ha de emplear cristerios y métodos teológicos, teniendo en cuenta la analogía de la fe y el *sensus plenior*. Debe penetrar verticalmente en la Escritura, hasta llegar a las realidades y a las categorías del hagiógrafo. No ha de equipararse a la teología escolástica, porque ésta emplea la tradición y las verdades racionales.

A. M. Brunet, O. P., de Montreal, presentó la obra del Cronista como condicionada a una teología teocrática de la casa de David. *(La théologie du Chroniste. Théocratie et messianisme)*. La visión teológica del Cronista es admitida por todos. Queda por ver qué sitio se atribuye a la dinastía davídica en su teocracia. El disertante, tomando una posición media entre A. Noordtzij y W. Rudolph, mostró que no hay oposición entre 1-2 Paralipómenos y Esdras-Nehemías. El Cronista cree en la perpetuidad de las promesas hechas por Natán (1 Cron 17) y atribuye un lugar esencial a la casa de David en la teocracia. Contiene, pues, y expresa un mesianismo davídico.

H. Gross, de Tréveris, trató del desarrollo de temas viejotestamentarios en la misma línea y según el mismo contenido teológico (*«Montivtransposition» als überlieferungsgeschichtliches Prinzip im Alten Testament)*. Algunos *motivos* de la revelación fueron posteriormente asumidos por los profetas. Se aprovecharon de ellos, especificándolos más, y los aplicaron a su misión concreta. Con ello los idealizaron, pero no los falsificaron. Todo eso supone una continuidad histórica en las tradiciones religiosas del Antiguo Testamento. Probó su punto de vista con los ejemplos concretos de los conceptos *peregrinar, paz* y *Sión*.

J. de Fraine, S. J., de Lovaina, habló del sacerdocio del rey en Israel *(Peut-on parler d'un véritable sacerdoce du roi en Israël?)*. La realeza israelita nunca incluyó la dignidad sacerdotal. El rey, en cuanto teocrático (representante de Yahweh), tuvo derecho de vigilar el culto. No fue nunca un funcionario litúrgico. Las fronteras quedaron tan determinadas que se distinguen en seguida las incursiones indebidas de los monarcas en el culto y quedan descalificadas claramente en la Biblia. Probó estos asertos, recorriendo casos concretos y discutiendo los que presentan al rey relacionado de algún

---

[6] Acaba de publicarse este trabajo: J. M. González Ruiz, *Sentido comunitario-eclesial de algunos sustantivos abstractos en San Pablo*, Estudios Bíblicos 17 (1958) 289-322.

modo con funciones cúlticas. En este abstencionismo regio de lo sagrado oficial se diferencia la realeza israelita de la de los otros pueblos antiguos del Próximo Oriente.

I. de la Potterie, S. J., de Lovaina, habló de la noción de testimonio en San Juan (*La notion de témoignage dans S. Jean*). Como el cuarto Evangelio se presenta como testimonio (Io 21,24), es importante saber en qué sentido se toma esta palabra. Testimoniar significa comunicar y transmitir la revelación; pero esta transmisión se hace ante un mundo hostil que el testigo quiere ganar a la fe. Por estas dos notas el testimonio joánico se distingue netamente de la confesión de la fe y del *kérygma*, porque éste dice sólo una afirmación abierta y pública. Llegó a estas conclusiones estudiando cuidadosamente el concepto de testigo y testimonio en el cuarto Evangelio.

A. Vögtle, de Friburgo de Brisgovia, trató del alcance eclesiológico de las palabras de Cristo resucitado (*Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*). Difieren las de los Evangelios de las de los Hechos. En ellas aparecen influjos de la práctica catequética. La forma más antigua ha de buscarse en Mt 18,18 (16,19b) y en Io 20,23. Atendiendo al uso rabínico y al sentido de la metáfora de atar y desatar (Mt 16,19), dedujo que en boca de Jesús esa misión tuvo plena autoridad divina. Este problema así resuelto ilumina de modo especial la promesa del Espíritu y el mandato del bautismo.

D. Mollat, S. J., de Chantilly, ofreció varias consideraciones sobre el concepto de signo en San Juan (*Quelques remarques sur le «sèmeion» johannique*). Estudió concretamente los sentidos y relaciones del signo, de que tantas veces habla San Juan (Io 2,18.23; 3,2; 6,2.14.26; 7,31; etc.), especialmente como sello mesiánico y como cierta revelación anticipada de las realidades escatológicas. Abordó, también, otros aspectos complementarios, como el discernimiento, aceptación y carácter testifical del signo, y la carencia que tuvo de él la misión del Bautista (Io 10,41).

C. Spicq, O. P., de Friburgo (Suiza), analizó los componentes de la noción *de 'agápē* en el Nuevo Testamento (*Les composantes de la notion d'agapè dans le Nouveau Testament*). *'Agápē* es una realidad específicamente cristiana, infundida por el Espíritu Santo en el corazón de los discípulos. Recorrió los textos en que se trata de ella y estudió sus varias formas: 1) El amor ordinario es atadura, comunión, suavidad del alma, fervor. 2) El amor de nobleza tiende a la belleza desinteresadamente. Es sólido y duradero. 3) La *'agápē* se exterioriza y obra. Es plenitud desbordante. 4) Es el amor, propio de Dios, que da a los creyentes, y es criterio de filiación divina. 5) Es, pues, único principio de la moral. 6) Su mejor fruto terrestre es la inteligencia del misterio divino, la caridad de Cristo. 7) Rechaza el temor y se goza con su objeto; pero, además, le está reservada una recompensa que supera todo barrunto humano.

A. Charbel, S. D. B., de San Pablo (Brasil), trató de la función de la sangre en el sacrificio de hostias pacíficas (*Functio sanguinis non-expiatrix in sacrifico šᵉlāmîm*). Expuso el estado del problema, examinando los pareceres de Bähr, Keil, Kurtz, Thalhofer, Schötz y Moraldi. Reuniendo todos los datos que ofrece la Biblia sobre el sacrificio pacífico y resolviendo las dificultades que podrían provenir de algunos textos (Ez 45,15.17; Ex 29,33; Hebr 9,19-22; Lev 17,11), concluyó diciendo que la sangre, en los *šᵉlāmîm*, no tiene carácter expiatorio, lo cual permite precisar la verdadera esencia de este tipo de sacrificios.

O. García de la Fuente, O. E. S. A., de El Escorial, habló *Sobre la idea de contrición en el Antiguo Testamento*. La contrición, o vuelta a Dios del pecador, es un aspecto de la conversión. La estudió bajo el punto de vista filológico-conceptual. Primero analizó el vocabulario de los textos contricio-

nales viejotestamentarios, tanto los que hablan en sentido propio (vergüenza, confusión [*kālam, bôš*]; disgusto y aversión [*nāqaṭ*]; propia vileza ante Dios, con su castigo merecido, reconocida [*šāfel*] y aceptada [*kāna^c*]; dolor o arrepentimiento [*niḥam*]), como los que hablan en sentido metafórico (desgarro del corazón [*gāra^c*], quebrantamiento [*šābar*], tribulación y aflicción[*dāka^c*], ansia y abatimiento [*dakā*], circuncisión del corazón, roturación del campo del corazón). Pasó, luego, a considerar los aspectos de la contrición según los motivos que la originan, viendo el pecado como mal del hombre y ofensa de Dios. Finalmente, habló de la contrición en el sentimiento religioso de Israel y en la religión asirio-babilónica, y terminó su completa investigación con una visión de conjunto.

St. Lyonnet, S. J., del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, estudió un punto particular en San Pablo (*La notion de justice de Dieu en Rom 3,5 et l'exégèse paulinienne du «Miserere»*). En este lugar, tanto el contexto como la sinonimia práctica entre fe, verdad y justicia inducen a dar a este último término el sentido de justicia salvífica de Dios, que es fiel a las promesas, a pesar del pecado del hombre, como aparece en otras partes (Rom 1,17; 3,21-26; 10,3). Pero parece oponerse a ello la cita del mismo San Pablo del Salmo «Miserere», donde la palabra significa justicia vindicativa de Dios. En realidad, San Pablo pudo interpretar mejor el Salmo, en cuyo versículo 16 se habla ciertamente de la justicia salvífica. Por otra parte, Pablo siguió la exegesis judía, tal como se refleja en los LXX (plural del v. 6) y en confesiones de pecados análogas (Esdr 9; Neh 9; etc.). Aquí la proclamación de la justicia de Dios es más bien un acto de fe en Dios, cuya palabra no puede fallar. En el tiempo destinado, al final, para discutir la ponencia, el P. Benoit contrastó algunos puntos de vista del conferenciante, exponiendo sus propias apreciaciones.

K. H. Schelkle, de Tubinga, trató de la concepción escatológica paulina en Rom 13,11-13, comparándola con la interpretación que de este lugar dieron los Santos Padres (*Biblische und patristische Eschatologie [zu Römer 13,11f.]*). Estas palabras de San Pablo se referirían a la parusía de Cristo; pero la exegesis de los Santos Padres y escritores antiguos ya no las entiende de este modo. El estudio se fundó en los testimonios de varios: Clemente Alejandrino, Orígenes, Hipólito, Basilio, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Crisóstomo, Teodoreto, Cipriano, Hilario, Agustín, el Ambrosiasta, Pelagio y otros. Ven en el día a la Iglesia y en la noche a la herejía, o bien la virtud y el mal. La liturgia aplica este pasaje a la parusía en el oficio del primer domingo de Adviento, en unión de Lc 21,25-33 (Gregorio Magno, *Homilia a Lc 21,25-33*). Este sentido litúrgico concordaría —dijo— más genuinamente con el verdadero sentido paulino de la próxima venida.

V. Hamp, de Munich, habló del monoteísmo en el Antiguo Testamento (*Das Problem des Monotheismus im Alten Testament*). El Dios de los patriarcas fue el mismo Dios de Moisés. Aunque falten conocimientos sobre el monoteísmo especulativo antiguo en Israel, no puede esto invocarse como razón decisiva contra su existencia. Consideró el parecer de varios comentaristas (Balscheit, Eichrodt, Rowley y otros) e hizo notar que las citas bíblicas que suelen aducirse en contra (Iud 11,24; 1 Sam 26,19; algunos Salmos) son vagas y ambiguas. El monoteísmo teórico de Israel es el resultado del monoteísmo práctico.

SESION DE CLAUSURA

La sesión de clausura del Congreso Católico Bíblico Internacional se tuvo en el auditorio de «Civitas Dei», en el recinto de la Exposición Universal de Bruselas. Presidió la asamblea el nuncio pontificio en Bélgica, monseñor E.

Forni, asistido de los señores obispos de Utrecht, Luxemburgo y del Rector Magnífico de la Universidad de Lovaina, junto con varios miembros del comité directivo del Congreso.

Se dió lectura a un telegrama que su Santidad, el Papa Pío XII, dirigía al cardenal van Roey, en el que, agradeciendo el filial homenaje que se le había hecho llegar al principio del Congreso, deseaba que de esas reuniones saliese con mayor fervor una entrega al estudio de las Sagradas Escrituras que mantuviera una fidelidad ejemplar al magisterio. Exhortaba a los participantes del Congreso a buscar el corazón de Dios en la palabra divina para que les sirviera de progreso en la virtud. Acababa concediendo a los asistentes la bendición apostólica.

F. M. Braun, O. P., de Bruselas, trató de su especialidad, el cuarto Evangelio (*Le quatrième Evangile dans l'Eglise du second siècle*). Entre el momento en que fue puesto en circulación el cuarto Evangelio, al final del primer siglo, y el momento en que se veneró igual que los tres restantes, hacia el tiempo de Ireneo, corre un período bastante amplio. J. N. Sanders atribuyó el hecho de la expansión a los medios gnósticos. Para resolver esta cuestión no es posible limitarse a los testimonios literarios, por insuficientes. Hay que atender a la papirología y a la iconografía de las catacumbas. El principio más objetivo para la clasificación de los documentos es el geográfico. Se han de evitar cronologías dudosas y tendencias demasiado exageradas.

E. Vogt, S. J., Rector del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, disertó en alemán sobre la *Crítica literaria en Ezequiel*. Demostró, en este caso concreto estudiado con maestría, la necesidad de una crítica literaria científica, a la que precisó límites y señaló derechos y obligaciones.

La alocución de clausura corrió a cargo de monseñor B. Alfrink, arzobispo de Utrecht. Expuso los cuidados de la Santa Sede, en estos últimos diez años, por fomentar el estudio científico de la Sagrada Escritura, en los que se desea para los exegetas un clima acomodado que facilite el trabajo. Precisó el alcance de los decretos de la Comisión Bíblica. Puso en guardia a los especialistas contra una vulgarización precipitada y superficial, y recordó que había que tener siempre presentes en el trabajo las sabias directrices pontificias.

* * *

Así fue el Congreso Bíblico Internacional de la Exposición de Bruselas 1958, según pudimos seguirlo en las distintas sesiones y en las asambleas generales. Al terminar, se formuló el deseo de que estas reuniones internacionales de profesores católicos de exegesis se repitieran regularmente, como cada cinco años, para llegar a un mejor conocimiento mutuo y conseguir un intercambio fructífero de ideas.

Dando una ojeada al conjunto, aparece claro que los trabajos más numerosos versaron sobre introducción, ambiente, teología y síntesis del Nuevo Testamento, dándose poca importancia a las ciencias auxiliares. No hay por qué recordar que este Congreso Internacional Católico no fue una reunión oficial, en sentido estricto, y que en él no estuvieron presentes ni actuaron, por no requerirlo el plan prefijado, ni el grupo numeroso de los orientalistas del Próximo Oriente antiguo ni el de los teólogos ni el de los historiadores de la exegesis patrística. No es necesario asimismo advertir que faltaron en él, por causas puramente accidentales, relevantes figuras de biblistas católicos, conocidos en el mundo científico internacional.

Deseamos que toda esa abundante documentación se publique en las Actas del Congreso y que sea una realidad la reunión periódica de esa clase de asambleas en un próximo futuro.

SEBASTIÁN BARTINA, S. I

Bruselas-Lovaina, Septiembre de 1958.

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES:

PAVESE, ROBERTO, *Necessità e sufficienza del Principio cristiano.*—CEDAM. Casa editrice Dott. Antonio Milani (Padova, 1958) 165.

SANTOS HERNÁNDEZ, ANGEL, S. J., *Iglesias de Oriente. Puntos específicos de su teología.*—Edit. Sal Terrae (Santander, 1959) 541.

YANGUAS, AURELIUS, S. I., *De crimine pessimo et de competentia Sti. Officii relate ad illud,* 3.ª edit.—Typis Aldecoa (Burgis, 1956) 31.

MARTINS, M., S. I., *Narrativa de apariçoes de Nossa Senhora (Até do Séc. XII)* 22. Separata.

ROVIRA ARTOLA, JAIME, PBRO., *A los Seminaristas. Ut fructum afferatis.* (Col. *Lux mundi,* 2).—Edic. «Síguéme» (Salamanca, 1958) 188.

GLEASON, ROBERT W., S. J., *Christ and the christian.*—Sheed et Ward (New York, 1959) 179.

* De la EDIT. CATOLICA, Alfonso XI, 4, Madrid:

TOMÁS DE AGUINO, SANTO, *Suma Teológica,* t. III (2.º) *Tratado del hombre.* Vers. e introd. de MANUEL UBEDA PURKISS, O. P. *Tratado del gobierno del mundo.* Vers. e introd. de JESÚS VALBUENA, O. P.—B. A. C. (Madrid, 1959) XVIII-1183.

—, t. VII. *Tratados de la Fe y de la Esperanza.* Introd. de TEÓFILO URDÁNOZ, O. P. *Tratado de la Caridad.* Introd. de MARCELINO LLAMERA, O. P. Vers. de los tres tratados bajo la dirección de TEÓFILO URDÁNOZ, O. P.—B. A. C (Madrid, 1959) XIX-1157.

Doctrina Pontificia. III. *Documentos sociales.* Ed. preparada por FEDERICO RODRÍGUEZ. Trad. de los textos latinos e italianos por Carlos Humberto Núñez.—B. A. C. (Madrid, 1959) XV-1235.

RIAZA, JOSÉ M.ª, S. I., *El comienzo del mundo. Exposición a la luz de los avances científicos actuales.*—B. A. C. (Madrid, 1959) XXXVI-703, XX láms.

VAGAGGINI, CIPRIANO, O. S. B., *El sentido teológico de la Liturgia. Ensayo de Liturgia teológica general.* Edic. española preparada por MANUEL GARRIDO BONAÑO, O. S. B.—B. A. C. (Madrid, 1959) XVII-923.

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

* De la EDIT. FAX, Zurbano, 80, Apartado 8.001, Madrid:

GUITTON, JEAN, *Jesús.* (*Perspectivas,* 1). Trad. de Constantino Ruiz-Garrido.—(Madrid, 1958) 359.

JOHSON, VERNON, *Un señor una fe. Trayectoria de una conversión. De Londres a Lisieux. De Lisieux a Roma.* (*Perspectivas,* 2).—(Madrid, 1959) 255.

ZAVALLONI, ROBERTO, O. F. M., *Educación y personalidad.* Trad. del italiano por Millán Arroyo, S. I.—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1958) 205.

* De la EDIT. CO. CUL., S. A., Víctor Pradera, 65, Madrid:

MESA, JOSÉ M., C. M. F., *Servir es amar. Síntesis de espiritualidad apostólica.*—(Madrid, 1959) 252.

ZURDO, MANUEL, C. M. F., *Las dos ciudades y el hombre nuevo.*—(Madrid, 1958) 168.

* De la EDIT. «SIGUEME», Apart. 332, Salamanca:

TARANCÓN, VICENTE ENRIQUE, OBP., *El sacerdote y el mundo de hoy. Carta Pastoral.*—(Salamanca, 1959) 276.

ARNAUD, J. - ARTAUD, G., *Seminarios en estado de misión.* Trad. sobre la 2.ª ed. francesa por Luis Martín Donaire.—(Salamanca, 1959) 249.

* De la EDIT. DEL SEMINARIO DIOCESANO, Apart. 86, Vitoria:

TELLECHEA IDIGORAS, J. IGNACIO, *La Inmaculada Concepción en la controversia del P. Maldonado, S. J. con la Sorbona.* (*Victoriensia,* 7).—(Vitoria, 1958) XIII-448.

JIMÉNEZ URRESTI, TEODORO IGNACIO, *Estado e Iglesia. Laicidad y Confesionalidad del Estado y del Derecho.*—(Vitoria, 1958) XXXI-491.

* De la EDIT. HERDER, Av. José Antonio, 591, Barcelona:

SCHÖLLGEN, W. - DOBBELSTEIN, H., *Problemas actuales de psiquiatría.* Trad. por Ismael Antich.—(Barcelona, 1959) 340.

Iniciación teológica, por un grupo de teólogos, t. II *Teología moral.* Vers. española por los PP. Dominicos del Estudio General de Filosofía de Caldas de Besaya (Santander).—(Barcelona, 1959) 975.

SHEEN, FULTON J., OBP., *Vida de Cristo.* Trad. directa del original por Juan Godo Costa.—(Barcelona, 1959) 631.

* De la EDIT. CASULLERAS, Vía Layetana, 85, Barcelona:

TENA GARRIGA, PEDRO, PBRO., *La palabra Ekklesia. Estudio Histórico-Teológico.* (Col. *San Paciano,* ser. teol., VI).—Seminario Conciliar (Barcelona, 1958) 314.

* De la EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona:

GERBIER, T. A. M., *Verdadera práctica de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús.* Vers. del francés, 3.ª ed. preparada por José M.ª Sáenz de Tejada, S. J., y enriquecida con el texto íntegro de la Carta encíclica «Haurietis aquas» de S. S. Pío XII.—(Barcelona, 1959) 350.

* De la EDIT. LITURGICA ESPAÑOLA, S. A., Av. José Antonio, 581, Barcelona:

HEENAN, JOHN C., ARZ., *El párroco y su pueblo. Obra dedicada al clero parroquial.* Vers. de la 3.ª ed. inglesa por Basilio M. Díaz, O. S. B.—(Barcelona, 1958) 299.

* De la EDIT. SEIX BARRAL, S. A., Barcelona:

VALVERDE, JOSÉ M.ª, *Cartas a un cura escéptico en materia de arte moderno.* (Biblioteca Breve).—(Barcelona, 1959) 115.

* De MISIONEROS, P. Carmen, 5, Valls (Tarragona):

VILA, JOSÉ M.ª, C. M. F., *Temas de meditación y súplica en el rezo del rosario.*—Ed. Co. Cul., S. A. (Madrid, 1958) 111.

* De la EDIT. MONESTIR DE MONTSERRAT (Barcelona):

UBACH, BONAVENTURA, O. S. B., *I i II dels Paralipòmens. Esdras-Nehemias* (*La Biblia,* VII). Versió del textos originals i comentari pels monjos de Montserrat.—Monestir de (Montserrat, 1958) 397.

* De la EDIT. PONT. UNIVERSITÀ GREGORIANA, Piazza della Pilotta, 4, Roma:

BENNETT, AUSTIN P., J. C. D., *The Jurisdiction of the archbishop of Canterbury. An historico-Juridical Study.* (Analecta Gregoriana, v. XCVIII. Ser. Facul. Iuris Can. Sect. B, n. 6).—(Roma, 1958) VII-203.

ORBE, ANTONIO, S. J., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos,* v. I/ 1 y 2. (Ser. Facult. Theol., sect. A, nn. 17 y 18).—(Romae, 1958) XX-512 y 821.

EGAÑA, ANTONIO DE, S. I., *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias.* (Analecta Gregoriana, v. 95, Ser. Facult. Histor. Ecclesiasticae, sect. B, n. 17).—(Roma, 1958) XXVIII-315.

WETTER, FRIEDRICH, *Die Lehre Benedikts XII, vom intensiven Wachstum der Gottesschau.* (Analecta Gregoriana, ser. Facult. Theolog., sect. B, n. 31).—(Romae, 1958) VIII-236.

Saggi storici intorno al Papato dei Professori della Facultà di Storia Ecclesiastica. (*Miscellanea Historiae Pontificiae,* XXI).—(Roma, 1959) 480.

* De la EDIT. PRESBYTERIUM, Via Giustiniani, 15a, Casella Postale 245, Roma:

Quaderni del clero a cura del centro di orientamento pastorali, nn. 18-20: *Pio XII. Angelus Domini. Contributi tomistici alla politica.*—(Roma, 1959) 171, 135, 115.

* De la EDIT. DESCLÉE DE BROUWER, S. A., 22, Quai au Bois, Bruges:

PLOTINI, *Opera,* tomus II, *Enneades IV-V.* Edidit Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. *Plotiniana arabica* ad codicum fidem angliae vertit Geoffrey Lewis.—(Bruges, 1959) LIII-503.

HAYEN, ANDRÉ, S. J., *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin.* II. *L'Ordre philosophique de Saint Thomas.* (Museum Lessianum, 41).—(Bruges, 1959) 355.

AUGUSTIN, SAINT, *Oeuvres de,* 34, cinquième serie. *La Cité de Dieu,* livres VI-X. *Impuissance spirituelle du paganisme.* Texte de la 4e édition de D. Dombart et A. Kalb. Introduction générale et notes para G. Bardy. Trad. française de G. Combès.—(Bruges, 1959) 672.

DE FRAINE, J., S. J., *Adam et son lignage. Etudes sur la notion de «personalité corporative» dans la Bible.* (Museum Lessianum, Sect. Biblique, 2).—(Bruges, 1959) 319.

RAHNER, KARL, *Dangers dans le catholicisme d'aujourd'hui.* Trad. del alemán por Robert Givord.—(Bruges, 1959) 131.

PAUL-MARIE DE LA CROIX, O. C. D., *L'Evangile de Jean et son temoignage spirituel.*—(Bruges, 1959) 589.

* De la EDIT. DESCLÉE ET CIE, Tournai, Belgique:

VILLETTE, LOUIS, *Foi et Sacrement. Du Nouveau Testament a Sain Augustin.* (Travaux de l'Institut catholique de Paris, 5).—Bloud et Gay. Desclée et Cie. éditeurs (Tournai, 1959) 334.

* De la EDIT. DESCLÉE DE BROUWER, 76 bis et 78, Rue des Saints-Pères, Paris:

IGNACE, SAINT, *Journal Spirituel.* Traduit et commenté par Maurice Giuliani, S. J. (Collection *Christus. Textes*).—(Paris, 1959) 147.

— *Lettres.* Traduites et commentées par Gervais Dumeige, S. J.—(Paris, 1959) 527.

* De la VERLAG FRIEDRICH PUSTET, Regensburg:

SCHMEING, CLEMENS, O. S. B., *Studien zur «Ethica Christiana» Maurus von Schenkls, O. S. B. und zur ihren Quellen.*—(Regensburg, 1959) 172.

* De la CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, Bentley House, 200 Euston Road, London:

GILL, JOSEPH, S. J., *Tre Council of Florence.*—(London, 1959) XVIII-453.

* Del COLEGIO PIO IX de artes y oficios, Don Bosco, 4002, Buenos Aires:

LICCIARDO, DEMETRIO, S. D. B., *Los Errores Protestantes sobre la Santísima Virgen María.*—(Buenos Aires, 1949) 417.

* De la SOCIETY OF BIBLICAL LITERATURE AND EXEGESIS, 224 North 15th Street, Philadelphia, 2, Pennsylvania:

BROWNLEE, WILLIAM H., *The text of Habakkuk in the ancient commentary from Qumran.* (Journal of Biblical Literature. Monograph Series, XI).—(Philadelphia, Pennsylvania, 1959) 130.

* De la FORDHAM UNIVERSITY PRESS, New York, 58, New York:
HALECKKI, OSCAR, *From Florence to Brest (1439-1596).*—(New York) 444.